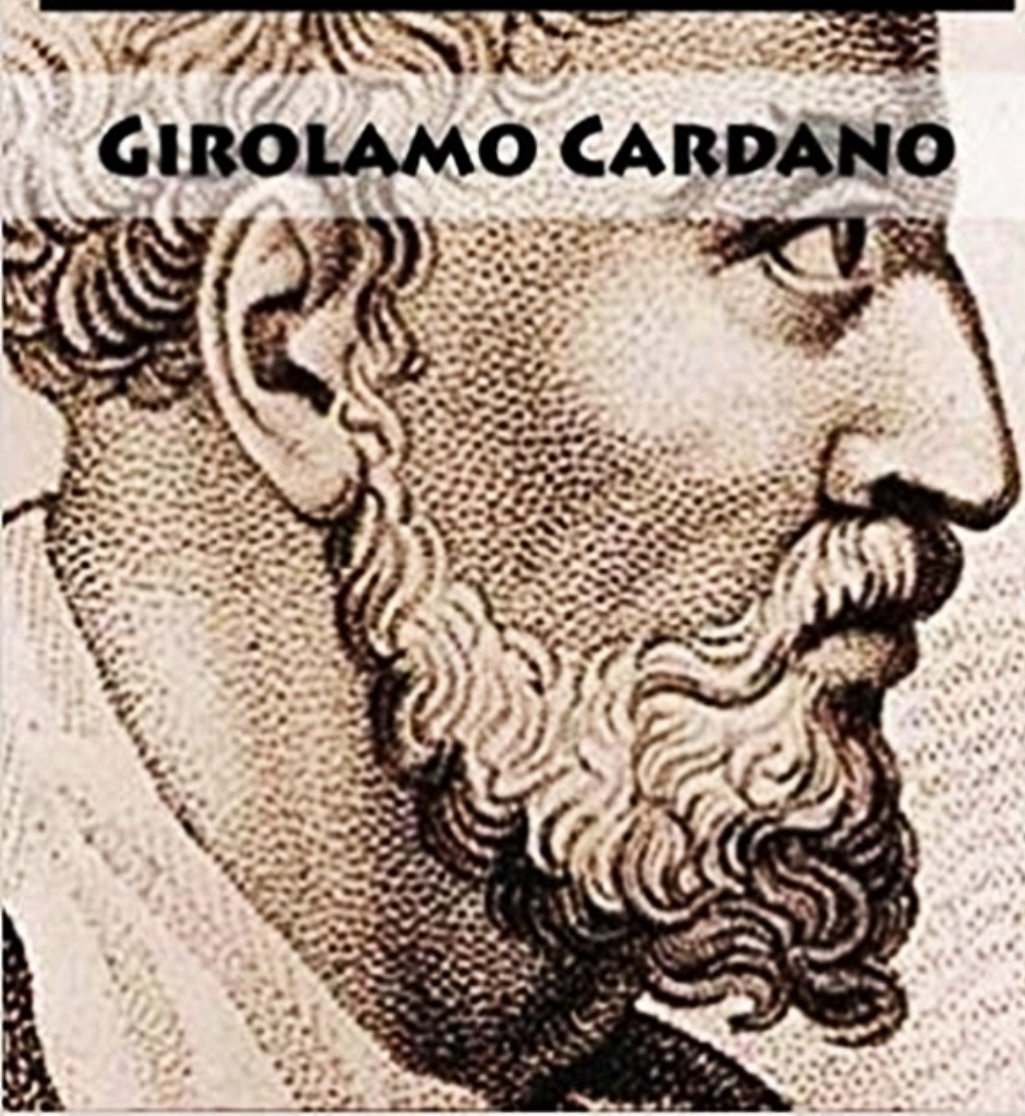


**SOBRE **
LA INMORTALIDAD
DE LAS ALMAS

GIROLAMO CARDANO



La obra representa la aportación de Cardano al debate sobre la inmortalidad del alma que se suscitó a partir del momento en que Pietro Pomponazzi publicara en 1518 su célebre *De immortalitate animae*, donde afirmaba que el ámbito de la razón natural no era propicio para defender el dogma de la inmortalidad, el cual debía sostenerse únicamente con los instrumentos de la fe. Cardano responde a esta tesis, pero lo hace en unos términos tan heterodoxos que su pensamiento fue altamente sospechoso a los ojos que la Inquisición. En su opinión puede defenderse un cierto tipo de inmortalidad que tiene que ver con la reencarnación de la parte más noble de nuestra alma, el intelecto, que va pasando de cuerpo en cuerpo completamente desmemoriado de la vida anterior. Con este argumento como telón de fondo Cardano desarrolla toda una historia del problema de la inmortalidad desde la Antigüedad hasta su época, acudiendo a la traducción y el análisis de las fuentes directas, entre las que tienen gran peso los textos de Platón, Aristóteles, Galeno y Averroes.

Gerolamo Cardano

SOBRE LA INMORTALIDAD DE LAS ALMAS

ePub r1.0

Titivillus 02.03.2020

Título original: *De animi immortalitate*
Gerolamo Cardano, 1545
Traducción: José Manuel García Valverde

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



NOTA INICIAL

He aquí el complemento de la edición crítica del *De immortalitate animorum* que va a ser publicada en breve. En un principio esta traducción acompañó a dicha edición crítica en el primer volumen de lo que fue mi Tesis Doctoral, que versó precisamente sobre este escrito de Cardano. Sin embargo, las peculiares características de las ediciones críticas que se están publicando en el seno del *Progetto Cardano* me han llevado a desligar esta traducción del texto latino. Puesto que a la labor de traducción del texto le he dedicado mucho tiempo y representa en realidad el testimonio más importante de la interpretación que he hecho de él, he creído oportuno permitir que quienes estén interesados en él, así como en general en la psicología de Cardano, tengan acceso a esta traducción al español dentro de la página web del *Progetto*.

Para una contextualización de este escrito tanto en la filosofía de su tiempo como en la obra de su autor remito al «Estudio Preliminar» que aparece en la edición crítica (G. Cardano, *De immortalitate animorum*, ed. J. M. García Valverde, Franco Angeli, Milán 2006, pp. 19-105). Allí hay además una amplia bibliografía, un copioso aparato crítico y un índice de nombres y obras.

Por otro lado, indico en el cuerpo de esta traducción la paginación de las dos ediciones que ha tenido este texto, la original de 1545 (pp. 1-308) y la de las *Opera omnia* de 1663 (vol. II, pp. 456-536b).

Una vez más, y nunca serán suficientes, quiero agradecer a Guido Canziani y a Marialuisa Baldi la atención que me han prestado, sus consejos y la amabilidad con la que me han tratado siempre. Y no quiero terminar sin reconocer la enorme deuda que tengo con Francisco Socas, quien ha luchado tanto como yo con las dificultades que este texto de Cardano ofrece a su inter-

pretación y traducción: todo el acierto que hay en las páginas que siguen a continuación debo compartirlo con él, los errores son sólo atribuibles a mí.

ÍNDICE

PRÓLOGO

CAPÍTULO I

CAPÍTULO II

Argumentos a favor de la inmortalidad del alma

CAPÍTULO III

Razones de Platón a favor de la inmortalidad del alma

CAPÍTULO IV

Opiniones de los antiguos acerca del alma

CAPÍTULO V

La opinión de Aristóteles acerca de la inmortalidad del alma

CAPÍTULO VI

Razones de Aristóteles a favor de la inmortalidad del alma

CAPÍTULO VII

Las restantes razones a favor de la inmortalidad del alma

CAPÍTULO VIII

Las respuestas a los argumentos precedentes

CAPÍTULO IX

a opinión de la unidad del intelecto con sus fundamentos

CAPÍTULO X

La manifestación de algunas premisas para la demostración del intelecto humano

CAPÍTULO XI

La opinión de Aristóteles acerca de la inmortalidad de las almas

CAPÍTULO XII

Solución de los argumentos en contra de la inmortalidad del alma

CAPÍTULO XIII

Digresión acerca de la inmortalidad del alma según los que se manifiestan en términos naturales

CAPÍTULO XIV

Argumento en calidad de fundamento de lo dicho antes

CAPÍTULO XV

Solución de algunos problemas dentro de esta metodología de los filósofos

Índice de asuntos importantes de esta obra

Notas

Prólogo

Gerolamo Cardano, médico, a Giacomo Filippo Sacchi,
Gobernador de la Galia Cisalpina

Igual que los filósofos antiguos no conocieron la existencia de Dios sino gracias a aquella prueba de la contemplación del cielo brillantísimo y bellísimo, así reconozco que nunca me fue posible demostrar la inmortalidad de nuestro intelecto con razones naturales sino cuando contemplaba la mente en algún aspecto prácticamente divino y de origen celeste. Por lo tanto, tras dirigir durante largo tiempo mis ojos acá y allá, me parece que tú, entre otros y en posición preeminente, eres el que, adornado con tantas virtudes, con tan singular previsión, con tan gran pericia en las dedicaciones públicas, con tan preclara erudición, benevolencia, fe y religión, puedes exhibirte como ejemplo de la divinidad de nuestra alma. Pues, de la misma forma que los artistas en la Antigüedad cuando iban a comenzar una obra buscaban algún modelo acabado, como es el caso del Zeus olímpico de Fidias, o de su Minerva ateniense, o si había que pintar, se ponían delante entre las vírgenes sagradas a la Venus de Apeles o su Diana, así también nos fue conveniente, para el tema de esta obra, encontrar un ejemplar insigne de mente humana. De modo que, cuando observo tu vida, tus costumbres, tu edad, la excelencia de tu alma, creo que, de entre todas las cosas que resultan necesarias para demostrar la inmortalidad de la mente, sólo tú puedes satisfacerme. [4] Y, en efecto, pasaré por alto en qué grandes peligros estuviste al lado del duque Francesco Sforza, que él por tu fidelidad fue primero ayudado y salvado, y finalmente con tu previsión fue incluso repuesto en su trono, que Antonio Leyva, varón resuelto, Marino Caracciolo, cardenal de probidad y piedad singulares, Alfonso Ávalos, príncipe óptimo y brillantísimo, todos los gobernadores de esta pro-

vincia, aunque eran todos de muy diferente carácter entre sí, si bien a cada cual mejor, te tuvieron a ti en grandísima amistad con una continuidad inalterable, y siempre hicieron uso de tu buen consejo en la administración. Considero que en realidad mayor que todas estas cosas es aquello de que el mismo César, tras heredar el reino, hasta tal punto reconoció tus actos, tu integridad, y se admiró de tu fidelidad, que a ti y a tu senado, del cual ya eras el principal, para que, en efecto, ni uno fuera relegado en aquel orden, os conservó en toda vuestra autoridad, lo cual en verdad debe ser prueba de la integridad de todos aquéllos, y de tu ingente sabiduría. ¿Podría yo no admirarme de aquel que, aunque con Francisco Sforza, por fidelidad, hubiera mantenido en una ocasión en la ciudadela de Júpiter un asedio de un año contra el César, tras ser reconquistada la provincia por él, por su singular justicia y piedad fue respetado, y confirmado en el más alto cargo? Y ello con razón: ya que el César nos puso de manifiesto a todos el hondo juicio de su alma casi divina, al mismo tiempo que su religiosísima mente. Había él entendido, en efecto, de cuánto consuelo servirán para la población afligida los varones óptimos y extraordinariamente previsores, [457] de modo que puedan retener los ánimos con su justicia, aliviar los males con su benevolencia, acudir en favor de los que están en peligro con su sabiduría. Así pues, eso no sólo fue glorioso para ti, sino también saludable para tu provincia y para el César: fue prueba no sólo de su óptimo consejo, con el que todo lo gobierna, sino de su talante agradecido cuando pareció reconocer tu cumplimiento y dedicación hacia él [5] cuando a la muerte de Sforza estábamos en una suerte de regencia. Quedaba, sin embargo, una cosa para confirmar nuestro intento, la cual los enemigos de la inmortalidad nos oponen como si se tratara de un argumento hercúleo, es decir, que nuestra mente parece agotarse en la vejez y enfermar. Esto sólo tú entre muchos lo has aniquilado de forma tan egregia que verdaderamente te conviene aquel

sabio dicho de Plutarco: «καὶ μάλιστα σώζεται πόλις, ἔνθα βουλαὶ γερόντων ἀριστεύοισι»^[1]. Por esta razón, no está mal dicho aquello de Homero acerca del anciano: «παλαιά τε πολλά τε εἰδώς»^[2], y no es extraño, dado que al carácter y a la educación se le añadió la edad. Pues existen abundantes testimonios de la sabiduría senil: el Decreto del, en tiempos, sapientísimo pueblo ateniense con el que se cuidaba de que sólo aquellos que hubieran llegado a los cincuenta años fueran llamados por el pregonero al Consejo. Así pues, dado que a partir del ejemplo de tu ínclita virtud he llegado a entender que puedo demostrar con razones naturales la inmortalidad de nuestra alma, si no te dedicara a ti esta obra, ¿acaso no te pareceré con razón un ingrato, por más que te esté privando de un exiguo premio? Y no vayas a convencerme de que estoy poseído por el afán de halagarte, de tal manera que, impresionado por la admiración hacia un solo hombre, emprenda una tarea de tanta importancia. En verdad, tan pronto como me advertí de la grandeza de tu alma, vuelto hacia otros varones, empecé a indagar lo que en ellos había de sabiduría, de santidad y de divinidad, y finalmente también a constatarlo: y por esta causa sólo tú me proporcionas el inicio y la prueba de esta obra, ya que tú como guía entre muchos y como vanguardia del propósito has enaltecido mi alma para emprender tan gran misión. Por lo tanto, cuando todavía no había terminado los libros *Acerca de la sabiduría*, los cuales dediqué a Francisco Sfondrati, Obispo de Sarno, varón señalado en previsión e integridad, acometí la escritura de este opúsculo, en el cual quisiera que no buscaras, digamos, la locuacidad griega, o entretenimientos inanes (que yo siempre evité), [6] sino la fuerza del contenido y de las razones, y la sutileza de la interpretación. Y si no hemos logrado esta tarea, por culpa de una dedicación tan asidua a la escritura, a la enseñanza y a la medicina, y por culpa de multitud de ocupaciones, ¿qué hay de extraño, cuando por épocas ni siquiera puedo <ocuparme de ella>?

Así pues, por esta causa quiero que no tú, que todo lo tomas con tu habitual benevolencia, sino estos duros censores reciban mi ruego de que, si piensan haber hallado algún error, tengan a bien ser considerados con el que está imposibilitado con tantos asuntos, u ofrecer ellos mismos ideas mejores. Pero si alguien por casualidad nos pregunta sobre el propósito de esta obra, respondemos lo siguiente: como quiera que los preceptos de la sabiduría toda transmitidos por los antiguos estén contenidos en esos tres, «Γνωθι σεαυτόν, τοὺς ἄλλους, καιρόν»^[3], de ellos el más difícil era conocerse a sí mismo, como Tales dice; los otros dos los habíamos enseñado en los libros *Acerca de la sabiduría*, así que sólo éste quedaba por demostrar. Pero, ¿de qué manera nos conoceremos mejor, digo yo, que si conocemos la substancia propia de nuestra alma, su origen, cuán divina y noble es, de dónde procede, a dónde se marcha? Así pues, con la voluntad de mostrar todas estas cosas a partir de los principios de los filósofos naturales, para no demorar más tiempo tus ocupaciones, Giacomo Filippo Sacchi, óptimo y sapientísimo, comienzo a partir de aquí.

Capítulo I
GIROLAMO CARDANO, MÉDICO,
SOBRE LA INMORTALIDAD DE LAS ALMAS
Al sapientísimo varón Giacomo Filippo Sacchi,
gobernador
óptimo de la Galia Cisalpina.

[458a] A menudo y durante mucho tiempo se ha dudado de si esta alma nuestra es inmortal e incorruptible, como una divinidad; o, más bien, como les pasa a las almas de todos los demás seres vivos, está sujeta a la muerte y perece a la vez que el propio cuerpo. Y, si sobrevive, también se duda de si es una y la misma la que existe para todos los hombres, igual que con un sol lucen todas las cosas; o si, más bien, está distribuida por cada uno de los cuerpos mortales, de manera que hay tantas almas como hombres. Luego, si es una, ¿es también una la substancia misma de la que están constituidas las almas?, ¿es, en efecto, plural la distribución de las almas, mientras que es uno su principio? Pero, aunque el principio sea único e inmortal, ¿acaso lo que se encuentra en nosotros es al mismo tiempo también perpetuo?, ¿acaso lo que puede separarse es eterno? [8] Y por esta razón no siempre se puede entender como dotado de un principio extrínseco aquello que en nosotros se corrompe y no permanece, ya que su naturaleza, aunque sea eterna, lo es a la manera de la luz solar, que se derrama sobre la variedad de cosas subyacentes, por más que su causa sea inmóvil y eterna. Y si eso es en nosotros inmortal, ¿acaso es sólo una, o son muchas las cosas que deben calificarse de libres de la muerte? Y, en efecto, no hay una cuestión más difícil, o de mayor importancia en opinión de los hombres, o más útil, o tratada con una mayor disputa. Cada uno tiene como verosímil los argumentos de sus escuelas. Sin embargo, la que hace al alma mortal, estando en la posición más solitaria, se

opone directamente a todas las demás. No es de extrañar, pues, que sólo ésta tenga muchas razones contra las restantes. (1) Pues, ¿qué necesidad hay, dicen ellos, de tantas razones para discernir la naturaleza del intelecto, cuando, como todas las demás cosas, lo vemos desde la infancia aumentar y disminuir en la vejez hasta tal punto que se reduce a la nada? (2) Luego, en efecto, aunque de todos los cuerpos celestes haya una sola alma, y sea pequeño el número de seres inmortales en tan inmensa mole, estos mismos seres inferiores estarán dotados de una cantidad innumerable de dioses: debe ser considerado divino lo que es inmortal y siempre entiende; será, en efecto, inmortal incluso un solo deleite suyo. (3) Y si sobrevive, ¿para qué?, ¿acaso lo hará como sustancia inactiva sin tarea, o de nuevo tendrá otra tarea sin valerse de los sentidos o de la vida?, ¿o quizá (como decían los estoicos) vivirá, sí, hasta el punto en que llegue el mundo a la conflagración futura, de lo cual ellos están convencidos? [9] Entonces el alma juntamente con la totalidad del orbe será destruida. [458b] (4) Pero, ¿qué es lo que a vosotros, que sois por encima de todo mortales, os atiza hacia esta esperanza tan grande e increíble, cuando veis a tantos hombres seguir las huellas de los animales, y a tan pocos cultivar la virtud y la erudición? Y de entre ellos, sin embargo, muy pocos son los que alcanzan una sabiduría digna, y dedican una mínima parte de sus vidas a esta reflexión; el resto en su totalidad suele consagrarse al sueño, al vino, y a otras cosas que son necesarias y tenemos en común con los demás animales; y si juzgaras diligentemente la ciencia universal de un hombre eruditísimo, por más que haya dado cumplimiento a una vida completa entregada a los estudios, sin embargo nada encontrarás allí digno de la inmortalidad, sino unas pocas cosas confusas, oscuras, inciertas, tomadas de una infinita y clarísima serie de cosas, de modo que en verdad es poco lo que se diferencia el docto del indocto, incluso de una bestia, y sea como sea este intervalo, nunca reconocerás que es infinito: lo cual, por el contrario, es

necesario que admita quien piense que nuestra alma es inmortal. Añádase, por otro lado, cuán violentamente, con cuánta dificultad, con qué absoluta oposición por parte de la naturaleza, y con cuánto dispendio de vida, somos arrastrados hacia esa minúscula porción de sabiduría, de modo que, cuando ya empieza a morir el hombre, apenas piensa que sabe algo. Y, sin embargo, ese saber es recogido gracias al arte de muchísimos hombres, a un estudio de muchos siglos, y a base de enormes fatigas. (5) Así pues, si es verdad que las almas de los hombres sobreviven, es sorprendente que ninguna de ellas haya venido nunca a nosotros durante tanto tiempo. Pues las historias que se narran de estas cuestiones deben tenerse claramente como fábulas. No fue, en efecto, tan audaz Aristóteles cuando, a pesar de atribuirle al alma una cierta inmortalidad, negó, sin embargo, que tras la muerte se acuerde de lo que hizo en vida. |10| No obstante, tal como suele hacer en un asunto que resulta al menos dudoso, y habiendo quedado patente su negativa, podría haber pasado por esta cuestión en silencio. (6) Pero pongamos que sean ya inmortales las almas, ¿por qué no sólo el hombre entero se aflige en los suplicios, sino que, aun habiendo sido hecho de naturaleza divina, es llevado al mal? Pues, aunque sea exiguo lo que es divino, manda, sin embargo, en la totalidad de la mole, y gobierna aquel cuerpo constituido de elementos. Y como el alma puede arrastrar a cualquier cosa hacia lo contrario, pues en el caso de los árboles hace crecer hacia lo más alto lo que es pesado, y en el de los animales que vuela y salte lo que por su propia naturaleza se dirige hacia abajo, ¿cuánto más verosímil es que, si esta alma nuestra es divina, su artificio, aunque le estorbe la pesadez de los sentidos, deba arrastrarnos hacia la divinidad? |459a| (7) Luego, ¿por qué hasta tal punto estamos deseosos de gloria y de fama, que es una cierta sombra, y bastante tenue de nuestra vida, si la vida sobrevive tan solidamente tras la muerte? (8) Pero, ¿por qué celebramos a Aquiles y a Homero, y a Cicerón como a hombres ciertamente

extraordinarios, si siendo el alma inmortal todos van a ser en el futuro mucho más importantes, es más, ni aquéllos serán considerados más dignos que la mayoría? (9) O, ¿por qué no soportas en menor medida la muerte, es más, tenemos más miedo si se ha de transitar hacia otra vida más excelente? (10) Finalmente, si este intelecto es divino, ¿qué es lo que directamente le impide entender en todo momento? (11) Y el que sean tantas las diversas opiniones acerca de su inmortalidad, habiendo una sola la verdad, no proviene de otro sitio sino del hecho de que ninguna de ellas es verdadera, y sucede por esto lo que a la fiera rodeada con redes, que, como no tiene ningún lugar por el que salir, se detiene en muchos lugares como si por allí pudiera emprender la huida. (12) Pues, el que debamos considerar indubitante la inmortalidad del alma no debería creerse gracias a ninguna razón distinta de aquella que está relacionada con los bienes y los males. |11| Pero, ¿qué justo es por el desliz de un breve tiempo hacer sufrir a alguien perpetuamente! Ni las leyes de los tiranos ordenan eso. Ahora bien, no hay nadie entre los filósofos tan necio que se haya atrevido a sostener una opinión tan torpe, cuando es necesario que aquella substancia purísima esté libre de toda afección, y aún más de todo sufrimiento, a no ser únicamente Platón, quien a pesar de que se proponía otra cosa, por eso tan sólo sin embargo fue criticado, de ahí que se lanzaran contra él estos versos griegos:

Ἄν μνήμην ἄνθρωπε λάβῃς ὁ πατήρ σε
τί ποιῶν ἔσπειρεν, παύσῃ τῆς μεγαλοφρο-
σύνης ἄλλ' ὁ Πλάτων σοὶ τῦφον
ὄνειρώσων ἐνέφυσεν ἀθάνατόν σε
λέγων, καὶ φυτὸν οὐράνιον. ἐκ πηλοῦ
γέγονας. τί φρονεῖς μέγα, τοῦτο μὲν
οὕτως εἶπ' ἄν τις κοσμῶν πλάσματι σεμνο-
τέρῳ. εἰ δὲ λόγον ζητεῖς τὸν ἀληθινόν,

ἔξ ἀκολάστου λαγνείας γέγονας καὶ μιαρᾶς ῥανίδος·

Versos que nosotros traducimos así: «Si recuerdas tu humana y vergonzosa estirpe, y que un día tu padre te engendró con una pobre gota, depondrás esa arrogancia inane con la cual a ti te adorna Platón diciendo que tu semilla es eterna y celestial. Sueños son los del hombre, y simples niñerías, todas las cosas que están en nosotros están hechas de cieno, y en breve desaparecerán».

(13) Además, ¿a qué viene acusar a aquel que, cuando se dio cuenta de que no habría en el hombre nada exclusivo más allá del resto de los seres vivos, afirmó que toda la caterva de los animales —por lo menos aquellos que fuesen de un género perfecto— tienen un alma inmortal? El buey que cae bajo la maza, y la gallina que nos pone huevos cada día resultan ser un cierto dios. |12| ¿Qué digo yo?, ¿acaso no es esto una completa charada?, ¿o es que digo alguna mentira en esta cuestión? (14) Pero te escaparás diciendo: *sólo el alma del hombre es inmortal*. ¿Con qué argumento? *Que usa de la razón*. Está claro que no se llega a configurar otro. *Pero la propia razón es la diferencia del hombre con la cual se desvincula de los otros seres vivos*. Y, en verdad, no tiene otra cosa con la que se diferencie de ellos. Pero mira qué es la razón, digo más, cuán exigua cosa, pues es simplemente un cierto poder para retroceder a saltos de una imaginación a otra, o de un pensamiento a otro; |459b| no obstante, multiplicado no de otro modo que como las redes se constituyen a partir de un nudo sencillo, surgen todas esas maravillas: el arte, el propósito, la ciencia, la previsión y la sabiduría. Es una prueba el que en los hombres que carecen completamente de ella, a los cuales llamamos tardos de ingenio, no se percibe ninguna de esas cosas casi nunca. Sin embargo, la razón se alza hacia todas ellas, puesto que todas tienen su origen a partir de aquel tenue principio. Así pues, repitiendo con una gran velocidad siempre lo mismo, y como (según dije)

anudando redes, muchas veces repetido aquel modesto poder, emerge algo digno de admiración, sobre todo para aquellos que no entienden su origen. (15) ¿En verdad quieres ver que no hay nada en absoluto presente en nosotros a excepción del sentido? Cuando casi estás a punto de dormirte, abandona todo pensamiento, y de nuevo, cuando te hayas despertado, comprenderás que has estado privado de toda alma: ¿acaso piensas que, si se diluye aquélla tan ligeramente, puede perdurar en tanta perturbación como la que se produce en la muerte? (16) Que permanezca, sin embargo: siendo el mundo eterno, ¿acaso aquél número infinito sobrevive hasta hoy? |13| ¿Estará todo lleno de almas? Pero no será suficiente, puesto que en verdad ninguna capacidad es suficiente para acoger lo infinito. Esto es, sin embargo, tolerable si se compara con aquel absurdo de que, aunque ese número de almas sea infinito, se vería a pesar de ello aumentado continuamente cada día. (17) Ahora bien, ¿no es también estúpido que nosotros hayamos vivido tanto tiempo y nadie se acuerde de esta vida, y que sólo este animal sapientísimo (como dicen) se ignore a sí mismo? Pues, aun creyendo que el alma es inmortal, nadie hasta hoy ha descubierto cómo pasa eso: es más, nos dejamos conducir esperanzados hacia una cosa de tanta importancia y tan inaccesible por esa inepta voluntad con la cual solemos desear incluso los reinos y los imperios más bien que por alguna razón. (18) Y si así es la cosa, ¡cuán desigual es este reparto, cuando lo ignoran tantos hombres en islas recién halladas, y lo han ignorado! En la Antigüedad precisamente la práctica totalidad de los pueblos lo ignoraban. Entonces, ¿es que un premio tan importante se distribuye incluso al propio azar? Y también, como en Homero, un cierto azar imperará sobre los dioses como cuando dice Vulcano:

[τότ' ἄν πάθον ἄλγεα
θυμῷ

εἰμή μ' Εὐρυνόμη τε Θέτις θ' ὑπεδέξατο κόλπῳ·

«¿Acaso no vamos a acabar de jugar con nosotros, y de envolver el pensamiento con poco menos que charlatanerías?»

(19) Mas, sin embargo, sabemos, ¿acaso es esto mismo lo que piensas que es eterno, y que resulta tan lábil y se basa en la memoria? Por ello Platón llamó en el *Teeteto* a la memoria «Madre de las Musas», y Cicerón piensa que ella es algo divino, dado que es el tesoro de la sabiduría toda. De ahí que quienes carezcan de ella, [14] por más que anuden con gran velocidad, nunca podrán construir nada egregio, puesto que los otros nudos se deshacen tan rápido como rápidamente se hacen. Así pues, ¿no será que de la misma cosa habrá una sede mortal, y otra eterna? ¿O es que una cosa es lo que sabemos y otra lo que tenemos en la memoria? ¿O no habrá que decirse con Platón que «este saber nuestro es recordar»? Ves qué absurdos se suceden aquí como para que pudieras defender esta opinión. Es mas, Plinio piensa que el alma es mortal. Y ciertamente Alejandro de Afrodiasias y Juan Escoto afirman que Aristóteles de ese asunto habría establecido lo mismo. [460a] Pero dejo a un lado a éstos, como hombres conocidísimos que son, y que sea requerida la opinión únicamente de Galeno, hombre de gran importancia, cuando dice:

Ανδρόνικον δὲ τὸν περιπατητικόν ὅτι
μὲν ὅλως ἐτόλμησεν ἀποφήνασθαι τὴν
οὐσίαν τῆς ψυχῆς ὡς ἐλεύθερος ἀνὴρ
ἄνευ τοῦ περιπλέκειν ἀσαφῶς, ἐπαινῶ τε
πάνυ καὶ ἀποδέχομαι τὴν προαίρεσιν
τάνδρος, εὐρίσκω γὰρ αὐτὸν καὶ κατ'
ἄλλα πολλὰ τοιοῦτον·

Es decir: «A Andrónico el peripatético, ya que había puesto de manifiesto con toda audacia la substancia del alma, como corres-

ponde a un varón independiente, y sin oscuras frases, en gran medida alabo y soy receptor de su opinión, estoy de acuerdo con él en tal opinión y en otras muchas».

¿Qué es eso que «audazmente» postuló sino lo que está vetado por todas las religiones y odia la plebe? Pero eso mismo es lo que rotundamente afirma Galeno, y no es otra cosa que el carácter mortal del alma. Luego dice otra vez:

Εἰ δ' ἀθάνατον ἔσται, ὡς ὁ Πλάτων βο-
ύλεται, διὰ τί χωρίζεται ψυχθέντος σφο-
δρῶς, |15| ἢ ὑπερθερμανθέντος, ἢ
ὑπερξηρανθέντος, ἢ ὑπερυγρानθέντος
τοῦ ἐγκεφάλου, καλῶς ἂν ἐπεποιήκει
γράφας αὐτὸς, ὥσπερ καὶ τᾶλλα τὰ κατὰ
ταῦτὸν ἔγραψε.

(20) Esto es: «Si, por el contrario, es inmortal, como afirma Platón, ¿por qué se separa cuando el cerebro sufre un acusado enfriamiento o calentamiento, desecación o humidificación? Bien hubiera hecho Platón si hubiera escrito la causa de esto como escribió también lo demás».

Pero obviemos las cuestiones ambiguas, escuchemos mejor a aquél hablando claramente así:

Τοῦτο μὲν οὖν ἤδη καὶ ὑποψίαν τινὰ
φέρει μεγάλην ὅλη τῇ τῆς ψυχῆς οὐσίᾳ,
μὴ οὐκ ἀσώματος ἤ. πῶς γὰρ ἂν ὑπὸ τῆς
τοῦ σώματος κοινωνίας εἰς τὴν ἐναντίαν
ἑαυτῆς φύσιν ἀχθείη μήτε ποιότης τις
οὔσα τοῦ σώματος, μήτ' εἶδος, μήτε πάθος,
μήτε δύναμις.

Esto es: «Esto, en efecto, suscita una gran sospecha acerca de la substancia del alma entera, esto es, que no es incorpórea. ¿De

qué modo puede desde su asociación con el cuerpo ser llevada a la naturaleza contraria a la suya, si no tiene ninguna cualidad del cuerpo, ni forma, ni afección, ni potencia?»

Hemos querido añadir un texto griego, no porque haya muchas cosas que hayan sido alteradas, sino para que, como quiera que por la ambigüedad de las palabras la cuestión resulte problemática, nadie diga que favorecemos a una parte o a la otra. (21) Sin embargo, me parece que el razonamiento de Galeno extraído de su cita por el cual establece la muerte del alma no debe menospreciarse; así es: «Reconozco que ella está unida, como lógicamente <se deduce> por la propia fuerza del instrumento; y aunque esto sea difícil, yo concedería que, siendo ella incorpórea, es frustrada en su acción, mas sin embargo de ninguna manera es arrastrada hacia lo diverso y contrario a su naturaleza propiamente, a menos que posea una cierta fuerza, o afección o forma del cuerpo». [16] Pero, para volver de nuevo a lo que nos hemos propuesto, cuando en el libro noveno de su obra *Acerca de la doctrina de Platón e Hipócrates* se allegó al discurso acerca de la opinión de Platón sobre el alma, cerca del final añadió: «Se ha mostrado con profusión que es una prueba de la suma sabiduría divina la fabricación de nuestro cuerpo por esas razones que más arriba he aducido. [460b] Ahora bien, lo que se da a conocer acerca de la substancia del alma y de los dioses que nos hicieron, no sobrepasa ni la probabilidad ni la verosimilitud». Pero como dijo poco después que la parte racional del alma es divina, no vayamos a estar dubitativos con esa palabra, puesto que las cosas divinas suelen ser inmortales. Allí mismo afirma taxativamente que él no ha hablado nada en absoluto acerca de la substancia del alma y de su inmortalidad, es más, para que lo entiéramos, que aquella divinidad es pertinente a la función, no a la substancia o a la eternidad del alma racional, y que lo que parecía ser el único fundamento de esa opinión platónica e incluso aristotélica, esto es, que si en verdad el alma es eterna es (como dicen) porque

concibe lo universal, que es eterno y carece de materia, él lo derrumba por completo, pues en el segundo libro de su *Arte curativa* afirma que los animales conocen el propio universal diferenciado de lo particular tomando un ejemplo, si no me equivoco, del asno y del camello, pues huye <el asno> del león y no del camello, incluso lo admite de buena gana como si fuera reconocido por él. Éste también en los dos libros cuyos títulos son *Acerca de las afecciones del alma* y *Acerca del diagnóstico y la curación de los errores*, cuando trataba la constitución moral, y ponía al hombre por delante de todos los demás seres vivos en conjunto, no lo hacía por otro privilegio que por el de la razón. [17] Sin embargo, explicaba especialmente allí que no sólo aportaba la razón de la inmortalidad, sino que, como hace Aristóteles, si no creyera en ella la inventaría para la constitución de una vida recta. (22) Pero de nuevo vuelvo al propósito inicial. Si el alma es inmortal, no se ha de pensar que es por otra cosa que para que pague las penas de los crímenes; ahora bien, si es una substancia eterna y divina, ¿qué podrá sufrir?, ¿acaso será arrojada al fuego o al agua o al hielo, según cuentan los poetas?, ¿o a sí misma se torturará con un ansia perpetua, e incluso el alma que no ha cometido ningún pecado —pues sólo las almas mortales están expuestas a las afecciones, como piensa Platón— a pesar de su inocencia será castigada? Ahora bien, como quiera que no conozca sino los universales, ¿de qué manera pagará con justicia penas por hechos particulares? (23) Pero hay otra cosa sorprendente: dado que las facultades del alma están dispuestas en un cierto orden continuo, esto es, el sentido, la imaginación, la memoria, la razón, el intelecto, y dado que no es vencida la razón por el intelecto de manera menos ligera a como ella supera a la memoria, de manera que no sólo Platón, sino prácticamente la totalidad de los antiguos con él establecieron la memoria como parte principal del alma, o equiparable con el intelecto y la razón, ¿acaso siendo todas las demás facultades manifiestamente mortales y corpóreas solamente el

intelecto será tenido como incorpóreo e inmortal? (24) Pero es una prueba poderosísima de la muerte del alma el que ella misma se encuentre en un lugar, dado que la forma del cuerpo, al menos por lógica, necesariamente se encuentra en un lugar. Y, ciertamente, debe decirse claramente que el cuerpo y el hombre están en un lugar, por lo cual también sus formas por causa de ellos. [18] Ahora bien, Dios mismo, los intelectos y las substancias celestes se dice que están en un lugar por lo menos en cuanto a su operación, según el libro octavo de la *Física* y el primero *Acerca del cielo*. [461a] Pero, ¿dónde estará después de la muerte?, o ¿cómo tiende a ese lugar? ¿Acaso por movimiento o por cambio? De ninguna manera: pues aquello que no puede dividirse, no puede moverse ni mutarse por sí mismo o a causa de otra cosa cuando ya haya abandonado el cuerpo. Por consiguiente, no puede mutarse repentinamente, ni tampoco puede trasladarse hacia aquel lugar en tiempo y movimiento de manera espontánea o por causa de otra cosa. Además, si se transforma, eso ocurre allí mismo, pues el alma empieza a estar allí tan pronto como el cuerpo se hace cadáver. Así pues, ¿de qué movimiento es el término esta transformación? No ciertamente de otro que de aquel que se encuentra en la cualidad. Por lo tanto, lo que se adquiere es una cualidad, no el lugar, de modo que por este género de mutación se tiene el lugar por causa de otra cosa, no por sí. Pero, lo que por sí cambia de cualidad, por otra cosa está en un lugar; el cadáver, no el alma, es el término propio de ese movimiento que se produce según la cualidad; por lo tanto, por ésta se adquiere un lugar para el cadáver, no para el alma. (25) Pero quienes atestiguan que el alma sobrevive, afirman que se encuentra en algún lugar. Ahora bien, una vez separada no tiene qué hacer, ni puede recibir de Dios el poder de inteligir, cuando Él, a partir de la opinión de los peripatéticos, nada otorga a nada sin el movimiento eterno del cielo: pero según esto ni siquiera el alma misma puede dejar de subordinarse al cielo. (26) ¿Permanecerán,

digo yo, quizá las virtudes morales? Ciertamente no: pues, además de aquello que hemos demostrado, es decir, que el alma humana separada ya del cuerpo no entiende nada, por lo que no puede tampoco ser adornada con los hábitos, los cuales sin conocimiento no pueden existir, es otra cosa la que lo impide: [19] no puede, en efecto, servirse de ellos, ya sea porque carece del órgano del cuerpo, ya sea porque, según todos los que mantienen la inmortalidad del alma, su voluntad se inclina necesariamente hacia una parte después de la muerte, y no hay elección de lo que ni puede darse ni está en disposición de elegirse. (27) Es también verosímil aquello de que el alma, si sobrevive, conozca a todas las demás almas, o por lo menos a algunas. Si, en efecto, a todas, entonces conoce a infinitas, y por ello la facultad de su conocimiento será infinita. Si sólo a algunas, conocerá de forma especial a aquellas que conoció en vida, por lo cual posee memoria. Sin embargo, muestra el Filósofo en libro tercero *Acerca del alma* que las almas no recuerdan después de la muerte. ¿Entonces ese conocimiento será gracias a la naturaleza esencial del cognoscente? ¿Qué, pues, impide que, como Dios, el alma conozca a todas las almas futuras y presentes, y por ello, de nuevo, a infinitas? Ahora bien, si fuera por la esencia de las almas, se daría en el alma una forma mientras es entendida por las otras, y sería informada (como dicen) mientras entiende; pero esto es, sin embargo, muy absurdo y extraordinariamente difícil de entender; si, por el contrario, se produce el conocimiento por la especie o semejanza que proviene de otra cosa como, por ejemplo, del objeto, o de Dios, ¿acaso una conoce a todas las almas, o, tal y como con cada una de las almas inteligibles se corresponde su propia especie, todas se corresponden con todas? Por consiguiente, una de estas alternativas tiene por consecuencia un conocimiento confuso, en el caso de que una entienda a todas las demás por medio de la semejanza; la otra alternativa conlleva que se tenga un conocimiento infinito. Ahora bien, mucho menos coherente y más

ridículo que esto es pensar que las almas hablan simultáneamente. [461b] Como quiera que los oídos y las locuciones sean similares en su naturaleza, e iguales, por doquier serán mutuamente infinitos; y esto es más ridículo que el ángel de Mahoma, al cual, teniendo tantas bocas en cada cabeza, además le fijaron en cada boca tantas lenguas. [20] (28) ¿Y qué?, incluso si tras la muerte se acuerda del cuerpo, o hacia él se inclina su naturaleza, ¿durante tanto tiempo será frustrada y, a pesar de carecer de daño, será torturada en la posteridad con el perpetuo deseo de él? Pero, ¿acaso de forma natural resurgen los muertos? ¿Acaso lo que es divino y eterno se abandonará violentamente en la cárcel de este cuerpo? Además, incluso debería resultar necesario que su naturaleza liberada alcance la inmutabilidad; y si se concede su regreso, de nuevo al ser libre se haría inmutable; o es que al ser apartada por algún impedimento de la libertad esa violencia será para ella perpetua. No obstante, parece que todos conceden, y lo afirma el Filósofo, que no hay violencia que sea perpetua. (29) Es también consecuente con esos que predicán la inmortalidad del alma el que reconozcan que el hombre no es verdaderamente generado, ni tampoco en verdad muere, puesto que permanece su parte más digna, o existe con anterioridad al hombre mismo; y, por ello, Platón invoca una cierta transmigración, y también quienes con él estuvieron de acuerdo. En efecto, el hombre entero, si el alma es inmortal, es su alma: y por ello llaman los teólogos a la muerte sueño. Si se explica que los peripatéticos así en verdad la llaman y creen que la muerte es tal, lo dejo al juicio de otros. <(30)> Además, la forma del corazón también envejece, envejecen sus operaciones, y como en el adagio, «dos veces los viejos son niños»; la operación da a conocer la forma tal cual es, pues no sabemos que la forma del ojo envejece por otra cosa que porque con edad avanzada ve mal. Por consiguiente, envejece el alma, que es la forma del corazón, como la parte más importante que es, a no ser que prefieras que el cuerpo entero sea su sede.

(31) Y no debe creerse que los reyes y los tiranos tendrían la más mínima duda en sus matanzas de hombres si pensarán que sus almas sobreviven, [21] ante la perspectiva de tener merecidamente tantos enemigos una vez despojados de su propio reino a la vez que de su vida. (32) Además, sería extraño que, si el alma fuera un cierto intelecto separado del cuerpo según su naturaleza, no tratase el Filósofo sobre ella en la *Metafísica*, ni en los libros *Acercas del alma* sobre las demás sustancias separadas. (33) Es más, toda esta teoría parece ser más bien de carácter natural, pues en la medida en que el intelecto se modificaría según su objeto, habría una materia sensible en la explicación que se da del intelecto, y es que si la cosa en cuestión depende de la materia, no se la pone en duda. Ahora bien, si el intelecto es perfecto, como las inteligencias celestes, ¿por qué entonces, como ocurre en ellas, no se toma ninguna razón de la materia para su diferenciación? ¿Por qué no abrazamos siquiera ocultamente la opinión de Averroes, la cual, como quiera que sea mucho más absurda que útil, con razón debe ser abandonada? (34) Estaríamos además obligados a conceder que el intelecto está dotado de dos naturalezas: en la medida en que su actividad depende de los sentidos es asunto subordinado al filósofo natural, pero en la medida en que se libera de ellos se subordina al metafísico, y no puede ser considerado por el filósofo natural, como las entidades separadas, pues los demás intelectos son los principios de sus orbes, éste, sin embargo, en tanto que sólo forma ya fue; por lo cual es absurdísimo e inaudito que la misma forma, bajo el mismo género de actividad, sea considerada por dos especialistas tan distintos. [462a] (35) Añádase cuán grande es y cuán ambigua la lucha entre el impulso de la sensibilidad y el de la razón, aunque la victoria caiga por turnos. ¿Cómo puede ser, pues, que una realidad mortal no obedezca a una inmortal? Es más, debe darse una paz perpetua entre ambas, pues los seres divinos gozan de paz e imperan sobre los mortales, y esto debería darse con mayor motivo en la medida

en que ambas naturalezas tengan su sede en una sola alma. [22]

(36) Además, si el alma se divide en partes, no sacamos provecho ni del intelecto paciente ni del agente, incluso en el caso de que ambos sean inmortales, pues el Filósofo niega que pueda entender algo el agente sin el paciente y sin el sentido el paciente. Así que, extinguido el sentido, incluso aunque sobrevivan ambos, ninguno, sin embargo, entiende. Aquél, en efecto, proclama que es necesario que el que entiende contemple las imágenes de las cosas formadas por el sentido interno. No obstante, como en el sentido es siempre previo el padecer, lo mismo ocurrirá en el caso del propio juicio del sentido, que es verdaderamente sentir.

(37) Parece además que Aristóteles en el libro segundo *Acerca de la reproducción de los animales* afirma que todas las almas están situadas en potencia en la semilla, pero donde está la potencia, allí también su acto. (38) Y si accede desde fuera, como algo en verdad preexistente en el exterior, ¿dónde está su operación propia? Pues toda forma tiene una operación que le es propia, por lo cual la conservará también en unión con el cuerpo. (39) Y desde luego, no es fácil mostrar cómo puede ser que <una misma operación> le toque en suerte al alma que es eterna, y después al cuerpo: para Aristóteles, en efecto, lo que es eterno no sufre contingencia alguna. Entonces es apremiada por una inclinación perpetua al cuerpo, por lo cual reanimamos la opinión de Averroes.

(40) Tampoco puedo entender suficientemente de qué manera existiendo los dos en acto ya, el alma y el cuerpo, puede conformarse una unidad a partir de ellos, (41) o de qué modo siendo inmortal y careciendo de materia el alma puede ser la forma y el principio de la nutrición. Pues las entidades celestes exhiben el poder de generar y alimentar a los seres mortales, sin embargo no por ser una forma o algo parecido. (42) Aristóteles también reconoce abiertamente en el libro primero *Acerca del alma* que el intelecto se desvanece cuando interiormente hay algo que se corrompe. [23]

En todo caso, ¿permanecerá la forma una vez que

ha sido despojada de su operación propia?, ¿no será más bien que nace otra operación propia sin que mute la forma?, o lo último: ¿cambiará la forma al mismo tiempo que su facultad? (43) El propio Filósofo además al definir el alma en modo alguno omitió el cuerpo natural y orgánico, ni lo que sería su acto, ni desvinculó al alma intelectual de esa definición tan general de alma, por lo que nunca podrá dejar de ser tal el alma intelectual, a menos que puedan ser las partes de la definición separadas de la definición misma, ya sea por el tiempo, ya por otra causa, de modo que no exista realmente una definición perpetua. (44) Tampoco es en menor medida sorprendente que el alma hubiera pasado un tiempo perpetuo en solitario, y lo volverá a pasar, transcurriendo en el cuerpo la demora de una breve carrera. Pues, ¿qué voy a decir de los que nacen antes de tiempo y de tantos otros que inmediatamente después de nacer mueren? ¿Cómo puede ser que con tan leves causas se trabase esta conjunción, dado que, comparada la duración de la vida, por larga que sea, con el espacio de tiempo anterior, o con el posterior, viene a ser como un punto, como bien dice Averroes? [462b] ¿Para qué, entonces, tantas almas de los fetos, y las de los que abandonaron la vida tan pronto como salieron del útero? ¿Cuán indigna, cuán fútil, cuán ambigua la unión de este Dios inmortal con una trabazón mortal e indigna! (45) Pero, como si fuera asunto no zanjado, acerquémonos de nuevo a esta cuestión con nuestras argumentaciones. Si el alma es inmortal, será sin duda la forma del cuerpo humano. Se ríe, en efecto, el Filósofo en el libro primero *Acerca del alma* de los pitagóricos cuando dicen que el alma usa el cuerpo como un instrumento, y que por ello penetra en los cuerpos de diversos animales; y es que cuando esté unida como forma cualquier alma no convendrá a cualquier cuerpo. [24] Como él dice, no es posible que el alma esté en el cuerpo como en la flauta el arte de fabricarla: el arte no depende de la flauta sino que es sólo su principio. Si reconocemos eso del alma, indicaba Aristóteles, nada

impide que admitamos la fabulosa transmigración pitagórica de almas diferentes hacia cuerpos de hombres y de animales otra vez. Luego, si, como también reconocemos nosotros, el alma es la forma del cuerpo, ¿no estará unida a su sujeto, el cuerpo, mejor a como lo está el accidente a la substancia? Pues de alma y cuerpo se constituye una unidad más verdaderamente que de substancia y cualidad; por lo cual, igual que sin la substancia no puede el accidente permanecer, mucho menos el alma sin el cuerpo. (46) Ahora bien, si el alma intelectiva es un género distinto de alma, y se sobreañade a la sensitiva, ¿por qué el hombre se diferencia de los animales no por el género, sino sólo por la especie? Y es que, por el hecho de que los animales poseen una alma sensitiva, de la cual carecen las plantas, está justificado que se diferencien también en género de ellas, pues aquéllos que difieren sólo en especie tienen las mismas almas, aunque divididas por diferencias que dentro de su género es algo de más o de menos. El hombre, por tanto, constituye un cierto género distinto de los animales. Así pues, de este género se darán de nuevo diversas especies como las de los animales y diferencias entre hombres, en la medida en que también en las especies se dan muchas según la forma, lo cual nadie, ni el más deseoso de la inmortalidad del alma, jamás se ha atrevido a conceder. (47) Si, además, en el hombre hay una sola alma, o bien la sensitiva entiende, y de esta manera el poder intelectivo es corpóreo, o bien la intelectiva siente, puesto que es afectada y padece; por lo tanto, de un modo o del otro cualquiera de ellas está sometida a la muerte. |25| Si, por el contrario, son dos o más las almas, el hombre será dos, y asumirá la identidad de dos animales y de tres seres vivos. (48) Y no se debe pasar por alto que, aun oyendo por los oídos y viendo por los ojos, con todo sentimos que somos nosotros en nuestra totalidad los que oímos y vemos, y lo mismo pasa con el tacto, y no usamos generalmente de éste más que de los ojos y los oídos, aunque su instrumento esté esparcido a lo largo y an-

cho de todo el cuerpo, puesto que todo sentido es remitido y pertenece al alma entera, que está difundida por todas partes; de la misma manera, como vemos que entendemos no según alguna parte propia, sino en nuestra totalidad, es necesario que también el intelecto mismo, como el alma, esté distribuido por todo el cuerpo: por lo cual sería como un cuerpo o una cierta fuerza corpórea. Mas es posible que alguien se oponga a esto con razón aduciendo las palabras del Filósofo en el inicio de su obra *Acerca de la juventud y de la vejez*:

ἐπεὶ δὲ περὶ ψυχῆς ἐν ἑτέροις
διώρισται, καὶ δῆλον ὅτι οὐχ οἷόν τ' εἶναι
σῶμα τὴν οὐσίαν αὐτῆς, ἀλλ' ὅμως ὅτι γ'
ἐν τινι τοῦ σώματος ὑπάρχει μορίῳ
φανερόν, καὶ ἐν τούτῳ τινὶ τῶν ἐχόντων
δύναμιν ἐν τοῖς μορίοις.

[463a] Esto es: «Como ya hemos disertado acerca del alma en otros lugares, y resultó manifiesto que su substancia no es el cuerpo, sin embargo, es claro que ella existe en alguna parte del cuerpo, y ésta es la que entre las demás partes ostenta el principado».

Si es, pues, así, en mucha mayor medida debe establecerse esto del propio intelecto. Ahora bien, el hombre entero parece sentir e entender, puesto que la facultad de su alma se hace común a todo el cuerpo, pues igual que nos nutrimos con el cuerpo entero, pero residiendo el alma nutritiva en una sola parte, así debe decirse de las demás facultades. [26] Dejando este asunto como indiscutible, pasemos a otros asuntos, como quiera que no carezcamos de facultad para probar nuestro propósito a través de evidencias mayores y más claras. (49) Así, cualquier cosa que está presente a los que están despiertos y a los que duermen es sustraída es una potencia, no una substancia: absurdo es, en verdad,

decir que la substancia se retira durante el sueño. Tampoco somos privados ni de los ojos, ni de los oídos, sino de la facultad de ver y oír. Perdemos el intelecto durante el sueño, por lo tanto no es el intelecto una substancia. Todos los que dicen que el intelecto es un algo, lo identifican directamente con su operación. Está ausente éste en los niños, en el sueño, en los borrachos, por lo que debemos pensar que es una cosa adventicia, no una substancia. (50) Pongamos también a consideración lo siguiente: si las almas son muchas, ¿se diferencian por el número sólo o también por la especie? Si por la especie, habrá tantas especies de hombres como hombres; si sólo por el número o por la forma, así también de nuevo es necesario que los hombres se diferencien por la especie; pero si sólo se diferencian por la materia, las diferentes almas estarán sometidas a la corrupción por ella, o, como incorruptibles, no dependen de ella, y por ello de todos los hombres no hay sino una sola alma. (51) Por lo demás, de nada nos sirve la supervivencia del alma, pues, si algo permanece es aquello con lo cual entendemos, es decir, el intelecto mismo; pero éste ni siente, ni es afectado por ningún placer en absoluto, no se duele, no recuerda: éste es el común precepto de aquellos filósofos que mantienen su inmortalidad. E incluso Platón mismo adscribe otras almas a la ira, al placer, desestimando sólo la memoria. Sin embargo, cuando no entendemos, [27] no nos parece que mengüemos en alguna parte, puesto que el intelecto, al llegar de fuera, no es partícipe de las actividades que el hombre lleva a cabo. Es, en efecto, casi un cierto aditamento de parte de aquellos que así opinan, llegando al hombre ya perfecto. Y digo perfecto, puesto que ya sin él vive, siente, recuerda y percibe el placer y el dolor. Por lo tanto, ya corrupto todo lo demás excepto el intelecto, aunque él sobreviva, ¿qué nos importa, cuando muchas otras cosas además de él siguen existiendo fuera tras la muerte? ¿Acaso decimos que el ojo sobrevive puesto que, una vez corrompido, la luz del sol con la que él ve sobrevive? Por consi-

guiente, da prácticamente lo mismo que el intelecto permanezca a la manera de como opinan los peripatéticos, o que no. |463b| Por ello se sabe comúnmente que Averroes dice que todos los filósofos que han seguido a Aristóteles piensan que el alma humana es mortal, o una. (52) Es, en efecto, un argumento de peso a favor de la mortalidad el que aquellas mismas cosas por las cuales especialmente declaramos al intelecto como inmortal son ficciones, me refiero a los universales. Pues el *universal*, usando el vocablo de los filósofos, o nada es, o es posterior desde luego al propio intelecto, como dice el Filósofo; y también dice que el intelecto es el que hace en las cosas mismas el universal. De esto tomamos un gran argumento a favor de la muerte de las almas, ya que no es nuestra ciencia la misma, ni el modo de entender tampoco, que los de los seres divinos e inmortales, pues es estúpido creer que los seres superiores construyen ficciones, y por ellas entienden. Por lo tanto no habrá más afinidad entre nosotros y los seres superiores, o más similitud en la acción de entender, que la del fuego con el sol: o la de la luz y la lumbre del sol con la luz y la lumbre del fuego. |28| Así pues, este entender nuestro se identificará con el intelecto de las substancias separadas sólo en el nombre, en términos reales se diferencia completamente de aquél y le es ajeno. (53) Pero ya creo que se ha de considerar también aquello de que cuando los hombres disfrutaban de una vida íntegra, de placeres y del poderío, no suelen tener ningún cuidado de esa inmortalidad de las almas, es más ni se preguntan por ella. Ahora bien, cuando se hacen viejos o pobres, o padecen por algún peligro, entonces para alivio de sus males se acuerdan de ella, y también se preguntan por ella, y aunque no la encuentren, la fingen. De ahí que Catón, cuando se decidió a afrontar la muerte, leyera dos veces en aquella noche el libro de Platón acerca de la inmortalidad de las almas, obra que quizá en toda su vida anterior, y ya era viejo, nunca había examinado, por lo que resulta claro que el género de los mortales se inclina hacia una

esperanza tan grande más para suavizar su miseria que por la razón. Pero si el alma es inmortal, convendría que, dado que nadie sin duda es tan cerrado de mollera que no comprenda qué porción de eternidad resulta ser esta vida, no ya en medio de las desgracias, ni sólo los simples particulares, sino los propios reyes la tuvieran ante sus ojos. Ahora bien, no sería difícil dar respuesta a este razonamiento. Dejo a un lado las muchas dificultades que cada día sufren los reyes, los príncipes, los magistrados, y las cosas contrarias a sus impulsos por ella, además que también realizan obras óptimas y de singular ejemplo, y que en la hora de la muerte se dedican por entero a esa contemplación y fe. Y si la discusión de los particulares, de los retóricos, de los filósofos, de los poetas y de los historiadores es reducida al voto, entonces la opinión de la inmortalidad será sin lugar a dudas superior en muchos sufragios, cuando no hay ningún pueblo que no crea en ella, y siempre creyó, y casi ningún sabio fue indiferente a ella. [29] Por respuesta a esto sirva ahora para nosotros, (puesto que, en efecto, nuestro propósito no ha sido redargüir, sino sólo responder) el que en vida, mientras tenemos salud, creyendo de algún modo que nada tras la muerte sobrevive y no decayendo la felicidad humana al completo, no se tiene ningún cuidado de la vida misma, nadie consulta al médico acerca de su perpetuación, nadie con suficiente afán evita los peligros manifiestos, no hay quien tenga en menos el placer que la duración prolongada de la vida; es más, para el que está enfermo, y cuando lo principal está en un peligro evidente, nada menos diligentemente se busca que un buen médico, esto es, el que está dotado de fe, de erudición y de buena fortuna para curar, sino que eligen al más rico, o al que es más opulento, o al amigo, o al más deslenguado, o al más elegante, como si se tratara de un certamen de molicie; [464a] y algunos en verdad lo hacen tan negligentemente, que incluso mandan llamar a quien primero se presente. Por lo tanto, cuando en tan presente peligro los hombres son hasta tal punto indolen-

tes, ¿nos sorprendemos de su negligencia ante aquello que ha de ser soportado después de la muerte, cuando cada uno se cree lejísimo de ella? Así que pertenece a los errores de los mortales el que se encuentren tan pocos que se muestren preocupados por la inmortalidad del alma: mas ¿por qué la parte peor vence a la mejor en número?, ¿acaso también ocurre esto generalmente en los demás asuntos entre los hombres? Y es que el gobierno humano no se separa del divino por otra razón que porque éste siempre privilegia las cosas que son mejores, como en el demonio (como piensan) todas las que son pésimas. Ahora bien, la previsión del alma también produce generalmente la negligencia de la muerte: |30| como dice aquél, «dum mortem metuis, quod vivis perdis id ipsum». Sin embargo, la presencia en la mente de la muerte se adelanta necesariamente a la memoria de la inmortalidad. (54) Pero hay también otra dificultad, pues si la memoria está situada en la mente, dado que al hombre le sobreviene el olvido, no podemos decir que la mente sea por completo algo divino. Si, en efecto, no recuerda el hombre tras la muerte, lo cual también reconoce Aristóteles, ¿con qué objetivo se darán en pago castigos y gracias?

Capítulo II

Argumentos a favor de la inmortalidad del alma

(I) Éste es el máximo poder de sus razones. No obstante suelen responder a objeciones manifiestas de esta manera: cuando se narran los encantamientos, los milagros, los espectros y los sueños, tienen por costumbre referir todos estos hechos a causas naturales, a engaños, al temor y a la fuerza evidente de nuestra alma. Es referido a causas naturales todo lo que se observa en el aire por efecto de los vapores, pues de lejos, como también pasa en las nubes, suelen portar imágenes sorprendentes, como de un ejército o de otra cosa cuyo aspecto inusitado acrecienta la sorpresa y la fe entre los hombres. No obstante, como eso ocurre con frecuencia en las nubes, no nos preocupa. Similarmente también las cosas que suceden junto a los sepulcros, especialmente los de aquellos que perecieron a hierro, son reducidas a la misma causa, como mostramos en el tercer libro *Acerca de la variedad de las cosas*. Así también lo que tiene que ver con los encantamientos es considerado del mismo género. Pues, como Celso dice que la imposición continua de una esponja con agua fría sana las heridas recientes, unos con vendas de lino, otros con agua se imaginan que hechizan, e igualmente otros curan las heridas con aceite y con lana negra. [31] Efectivamente, como Galeno enseña en los libros tercero y cuarto de su *Arte curativa*, ningún medicamento crea la carne, sino que sólo enmienda la descomposición del miembro, o limpia la herida; de ahí que, si alguien la cura óptimamente sólo porque en las heridas es exigua la descomposición, obtiene el voto, si es que, en efecto, la cura de las heridas es su secado; [464b] añaden, no obstante, palabras y supersticiones, para que no parezca una cura inartificiosa: ¿quién, en efecto, abandonaría a un médico por un impostor si pensara que no existe nada para el auxilio de los hombres a no ser el agua o el

aceite? No hace aún mucho tiempo que fue descubierto un impostor que además pagó su pena, pues ya había atesorado con engaño una enorme cantidad de dinero: persuadía al ejército de que extraía de los cuerpos con el poder de palabras divinas las bolas de plomo que impactan con la fuerza de las ballestas, ya que mostraba la bala misma con sus manos; ahora bien, no hacía salir aquella que estaba en el cuerpo, sino que enseñaba una puesta sobre la herida en su lugar con la celeridad de sus manos. Y si alguien inspecciona los prodigios de ese prestidigitador que recientemente vino con el César, se convencerá de que no hay nada que no pueda ser llevado a cabo por la habilidad humana, pues mostrará a muchos de qué manera esos prodigios son realizados a voluntad. Sin embargo, es una prueba de que no hay nada divino en estos encantamientos el hecho de que no pueden curar las úlceras sino las heridas, puesto que usan el agua o el aceite, e incluso causan la perdición de algunos que tienen levísimas heridas. Y es que, si su poder es directamente divino, no tendrá necesidad de ninguna operación humana, ni podrá curar menos las úlceras que las heridas, ni nunca se verá frustrado. Añádase que, si se examina la vida de estos impostores, en modo alguno se corresponderá con la profesión. Así, como quiera que el agua de ceniza sea buena para los tumores fríos, algunos, jactándose de pertenecer a la estirpe de San Ambrosio, infaman a aquel varón egregio y por lo demás clarísimo cuando por lo general no logran la cura; [32] pues el hecho es que si aún la materia afluye desde el interior y es de un humor negro, no sanan, como tampoco las úlceras con vendas de lino, puesto que a ellas se les unen o bien una inflamación, o bien descomposiciones que no admiten cura con vendas de lino. Y yo en el presente año curé prácticamente en cuatro días, tras administrarle un medicamento que pudiera hacer salir la mucosidad viscosa copiosamente, a una mujer que en vano había probado con los tiñosos, y se había lavado durante largo tiempo con agua de ceniza; de modo

que ella entendió, por más que fuera mujer, que en estos hombres no hay ninguna divinidad. Respecto a ellos, nadie en su sano juicio cree que fueran de la estirpe de un hombre tan egregio, el cual además murió sin hijos. Ahora bien, lo que atañe a los engaños lo acabamos de demostrar suficientemente en el ejemplo del zafio que pagó su pena: de tal género son por lo general ciertos milagros de réprobos sacerdotes, inventados por avaricia, tales como los innumerables que entre los romanos eran divulgados. No obstante, los portentos que produce el temor, como ocurre en los niños y en las mujeres que de noche van de acá para allá, los que conciernen a las pitonisas, a los endemoniados y a los sueños, en parte se deben a un engaño, y en otra parte deben referirse a la extraordinaria fuerza de nuestra alma. Naturalmente Aristóteles en su libro *Acerca de la adivinación por el sueño* muestra bien cómo se produce esto en el caso del sueño: pero esto lo hemos enseñado al completo en otra parte. No obstante, ¿qué vamos a decir de Platón, quien, aunque hubiera inventado tantos espectros, fantasmas, imágenes y milagros, precisamente de esta ficción tan egregia aduce un solo ejemplo, y es hasta tal punto fabuloso y ridículo que es manifiesto que lo escribió tan sólo por bromear?

[33] Ahora, por fin, veamos si acaso creer en esto conduce firmemente a vivir bien y con felicidad. Pero, como veo, ni en esto es útil esa opinión: [465a] es más incluso, como señala Cicerón y Diógenes Laercio, los epicúreos entre los hombres cultivaban de manera mucho más sagrada los juramentos, la fidelidad y la piedad, que los estoicos y los platónicos. Y pienso que fue por esta causa: porque, como muestra Galeno, el hombre es por hábito bueno o malo. No obstante, nadie confía en aquellos que en absoluto profesan una vida íntegra y por ello se ven obligados a utilizar de una fidelidad mayor y se distinguen como tales entre los hombres para que no sean vistos como inferiores en esa profesión. De ahí también que en estos tiempos pocos igualen la fi-

delidad de los usureros, cuando, sin embargo, ellos por cuanto respecta a las demás cosas del tipo de vida que llevan son depravadísimos. Digo más, entre los judíos, aunque la secta de los fariseos reconociera la resurrección e incluso la inmortalidad de las almas, atacaba continuamente a Cristo; los saduceos, que reconocían la mortalidad del alma, apenas una vez o dos lo solicitaron, y en modo alguno de forma molesta. Por ello, si compararas la vida de Plinio y la de Séneca, no sus palabras, encontrarás que Plinio con su mortalidad de las almas supera a Séneca en la probidad de sus costumbres, aunque en palabras el religiosísimo Séneca vence a Plinio. Cultivaban los epicúreos la honestidad, administraban con rectitud las herencias de sus pupilos, protegían con sus propias riquezas a los hijos de los amigos difuntos; entre todos eran tenidos como óptimos varones, a excepción hecha de lo referente al culto a los dioses, la existencia de los cuales casi negaban. Además, es contrario a esa esperanza de inmortalidad el que los malos no dejan pasar su oportunidad, mientras que los buenos padecen muchas desgracias, y se promulgan leyes más suaves. La consecuencia es, pues, que esa creencia también acarrea un perjuicio a los asuntos humanos, [34] y sin embargo ni siquiera parece conducir a la fortaleza: pues no fue más fuerte Bruto que Casio, y, si queremos confesar la verdad, los actos de Bruto fueron más crueles que los de Casio, y es que aquél a los rodios, muy enemigos, los trató mejor que Bruto a las ciudades amigas que gobernó. ¿Qué ocurrió al final? El estoico Bruto subvirtió la patria salvada por el epicúreo Casio garantizando contra las leyes la integridad de Antonio

Por lo tanto, ¿será lícito construir pruebas tan importantes contra esa creencia?, ¿o es que no tienen vigencia muchas todavía? No obstante, todo lo hemos referido desde la fe, no quisimos que faltara nada por lo que a nosotros se refería; actuamos en calidad de filósofo, la verdad es el trofeo. Sea vergonzoso decir que hemos favorecido más a alguna parte: quisimos que todo

estuviera en su integridad. Pueden añadirse muchas cosas, pero en modo alguno las que ofenderían muchísimo. Por el contrario, nosotros no debemos buscar diligentemente lo que deseamos, sino la realidad del tema, pues en aquellas cosas que están en nuestra potestad, es la obligación de un varón óptimo querer las mejores y las más sagradas; en las demás, por el contrario, las más verdaderas. Y no decretamos aquí que sea verdad aquello que es demostrado por medio de razonamientos, sin embargo decimos que es verdad que estos filósofos que ahora ponemos sobre la palestra pensaron así. Tampoco ahora me afanaré en enseñar cuán útil sea para el Estado; basta con creer que esta polémica no ha sido asumida en relación con la utilidad del Estado, aunque esté claro que no hay nada mejor para la institución del Estado y la moral que la esperanza en la inmortalidad del alma; y ello a pesar de que pueda ocurrir que en una óptima institución exista un hombre pésimo, y que, al revés, en una institución pésima exista un varón óptimo. [35] Por consiguiente, primeramente debía yo examinar cuidadosamente las razones mismas y las opiniones de los filósofos. [465b] Sin embargo, después de habernos detenido en las palabras sólo de Galeno más tiempo del que resulta tal vez conveniente, consideré que les valía la pena a los que buscan siempre la brevedad que investigáramos primero con más diligencia su opinión, la cual en esta causa es tenida como deplorable. Quizá podría ocurrir, no quiera yo decirlo, que encuentre una opinión contraria a la mortalidad del alma, pero añadamos generosamente muchos contenidos a lo dicho antes: como se ha de comprobar lo que quiera sea, aquí empezaré.

(II) Galeno dijo sin lugar a dudas que nuestra alma, que es capaz de albergar la mente y la razón, no es incorpórea; ahora bien, si afirmó que ella es mortal, todavía no lo he descubierto palmariamente en ningún lugar, quizá se siga, pero no con evidencia, pues también los cuerpos celestes están por completo libres de la muerte. Por consiguiente, consideró que el alma está

constituida de elementos, y es así mortal: verdaderamente esto lo aconseja la razón, sin embargo, si es que en alguna parte dijo qué es «constituida de elementos», lo ignoro. Recuerdo, no obstante, lo que escribió en el libro séptimo de su obra *Acerca de la doctrina de Platón e Hipócrates*:

εἰ δὲ καὶ περὶ ψυχῆς οὐσίας ἀπο-
φήνασθαι χρή δυοῖν θάτερον ἀναγκαῖον
εἶπεῖν, ἢ τοῦτ' εἶναι τὸ οἶον αὐγοειδὲς τε
καὶ αἰθερῶδες σῶμα λεκτέον αὐτήν, εἰς
ὃ κἂν μὴ βούλωνται κατ' ἀκολουθίαν
ἀφικνοῦνται Στωικοί τε καὶ Ἀριστο-
τέλης, ἢ αὐτήν μὲν ἀσώματον ὑπάρχειν
οὐσίαν, ὅχημα δὲ τὸ πρῶτον αὐτῆς εἶναι
τοῦτ' ὅτι τὸ σῶμα δι' οὗ μέσου τὴν πρὸς
τᾶλλα σώματα κοινωνίαν λαμβάνει. το-
ῦτο μὲν οὖν αὐτὸ δι' ὅλου λεκτέον ἡμῖν
ἐκτετάσθαι τοῦ ἐγκεφάλου, [36] τῇ δέ γε
πρὸς αὐτὸ κοινωνίᾳ τὸ κατὰ τὰς ὀψεις
αὐτῶν πνεῦμα φωτοειδὲς γίγνεσθαι.

Permítase en una cosa tan seria traducir palabra por palabra: «Pero si es oportuno opinar también acerca de la substancia del alma, es necesario decir una de dos, o bien que es como ese cuerpo refulgente y etéreo, a concluir los cual están obligados, aunque no quieran, los estoicos y Aristóteles, o bien que ella es en verdad una substancia incorpórea, y que, sin embargo, su primer vehículo es ese cuerpo por medio del cual se comunica con los demás cuerpos. Por lo tanto, debemos afirmar que este mismo cuerpo está extendido por todo el cerebro, y, en efecto, por comunicación con él el espíritu visible se hace lúcido».

Como dice y repite constantemente esto Galeno, es necesario investigar su intención un poco antes, y efectivamente es para

mostrar que el espíritu visible participa de la luz celeste, puesto que él emite rayos hacia las cosas que son vistas, mas no los recibe de ellas, como reconocía Aristóteles, pues, según el Filósofo, todos los sentidos sienten padeciendo, el oído recibe el sonido, el olfato el hálito con el olor, la lengua tiene el gusto recibiendo los sabores, el tacto las cualidades primarias, lo duro, lo blando, lo áspero, lo suave, y la misma razón se da en el caso de la visión. Esto, sin embargo, Galeno siguiendo a Platón lo niega, como declaró además en el libro décimo *Acerca de la utilidad de las partes*. Si es verdadera su opinión, o más bien la de Aristóteles, no es objeto de investigación en la presente empresa. No obstante, vemos que los colores, no importa los que sean, son llevados hacia el suelo subyacente por los rayos del sol que pasan por ventanas de cristales tintados, y es verosímil que ocurra lo mismo con los que se dirigen hacia el ojo, de modo que de este hecho tenemos una clara experiencia. [466a] [37] Por otro lado, supone una mayor dificultad lo que además aduce el Filósofo a su favor, a saber, que sería necesario que una virtualidad, en efecto, tan mínima se desplace hasta los astros, que están tan alejados —distan de la tierra cuarenta millones de millas, o más—, y que aquella substancia celeste sin lugar a dudas sería accesible a la luz mortal. Pero, por el contrario, favorece a Galeno el que si el ojo concurriera únicamente de manera pasiva, no habría ninguna causa por la cual a partir de esas circunstancias quienes ven agudamente de cerca no puedan hacerlo de más lejos, ya que para padecer cualquier facultad se basta, a no ser que esté el instrumento corrupto. Ahora bien, ver de forma sumamente aguda de cerca prueba ciertamente que el instrumento es adecuado, pero el espíritu pequeño y débil. Así pues, ¿por qué éste no será impelido a sentir por cualquier causa, cuando, en efecto, todas las cosas son aptas para padecer, pero no para actuar? Y es que tampoco puede ser la causa de esto la estrechez del ángulo, pues el ojo ve las cosas que están alejadas bajo un ángulo del cono de manera mucho más aguda

que una ciudad o un monte a lo lejos, y esto no ocurriría por la debilidad del rayo del sol, puesto que muchos ven menos con una luz clarísima, de forma que, cuanto más refuerzas el objeto con una luz más rica, si es que ese objeto está vinculado a la fortaleza del rayo, menos ven por ello. Por consiguiente, este hecho no sucede por otra causa que porque se difunde del ojo hacia la cosa visible su facultad, la cual, si avanza a partir de una sustancia tenue y sutil, se disipa en un largo espacio; si de una gruesa, se conserva. Y por ello los ancianos no ven mucho de lejos, ni ven bien de cerca; pero, cuando están a una distancia media de la cosa que quieren inspeccionar, se alejan. Es más, no podría mostrarse tan evidente el auxilio de las lentes si viéramos una vez que los rayos se han trasladado al interior del ojo, [38] pues ya debilitados no podrían ser fortalecidos en tan breve intervalo espacial, sino que las lentes deberían ser colocadas más bien junto a la cosa misma, como quiera que fortalecerían desde el principio el rayo que procede de ella. Sin embargo, ocurre al revés, pues estando cercanas a los ojos y tomando los rayos en su fortaleza, por la cercanía los refuerzan en alguna proporción para que su virtualidad pueda durar más tiempo. Por otro lado, el argumento de la ventana de vidrio no debe beneficiar un ápice a Aristóteles, sino más bien perjudicarle, cuando la tierra entera, que está expuesta a los rayos, debe estar mezclada con todo tipo de colores, sin que ninguno supere a otro, y para causar la visión de este modo sería necesario que todos los colores fueran conducidos a cada punto. En todo caso, estas cuestiones están más allá de nuestra empresa: sea suficiente con ello para entender que Galeno, siguiendo a Platón, pensó que la visión es producida por los ojos gracias a los rayos enviados hacia las cosas contempladas, y por eso estableció que el alma que se encuentra en el cerebro es un cuerpo etéreo, o es incorpórea, pero usando de aquel cuerpo etéreo. ¿Qué es más sorprendente?, ¿que el alma sea un cuerpo, o que siendo incorpórea sea mortal? Pero, aunque concediera-

mos que es incorpórea, y que mediante un cuerpo etéreo es atada a un cuerpo corruptible, ¿no es esto claramente reconocer que es inmortal? Por consiguiente, es mejor —y también está en conformidad con su pensamiento— decir que ella es corpórea, mas constituida por un cuerpo lucidísimo tal cual es el etéreo. Pues si éste es el quinto elemento, entonces así el alma es completamente inmortal. ¿Acaso entonces entre los elementos hay algo hasta tal punto lúcido y claro que sea apropiado para esas funciones? [466b] Ciertamente no, o ¿qué le importaba mencionar el elemento etéreo, si es que quería que por tal se entendiera la expresión «constituida de elementos»? [39] ¿Acaso le faltaban a ese varón las palabras? Y si consideró que su cuerpo estaba constituido de elementos, no cabe duda de que era coextenso con el cerebro. ¿Qué sentido tuvo entonces añadir que este cuerpo se extiende por el cerebro entero? Y además ¿cuál de los elementos es el que posee un poder tan grande, como para poder emitir luz desde la tierra hasta el cielo? Ni el fuego ni el agua pueden hacer tal cosa, especialmente porque tienen una existencia tan mínima, ni mezclado en distintos lugares encontrarás nunca un elemento tan puro. Por lo cual, es necesario que sea celeste la substancia del alma, a no ser que se establezca más allá del cielo y los elementos otro cuerpo distinto y simple en su naturaleza. Pero además, si es que el alma es corpórea, ¿quién la moverá, —me pregunto yo— cuando nada <corporal> hay que pueda moverse a sí mismo? Ni tampoco aquel οἷον debe entenderse como una negación, sino que su finalidad es expresar una parte; pues de esa manera el alma no sería un cuerpo refulgente, cuando sin lugar a dudas para Galeno es un sacrilegio negar que el alma sea tal; es, pues, manifiesto que la expresión οἷον no se ha expresado en el sentido de similitud. Por lo cual, para Galeno el alma es etérea, de modo que, o no debe ser creído al decir que el alma es un cuerpo, o si le creemos a pie juntillas o decimos que es corpórea, nos vemos obligados entonces a reconocer que es inmortal.

(III) Es además curioso en él que no postulara abiertamente la inmortalidad del alma, cuando en el libro décimo de su libro *Acerca de la utilidad de las partes* confiesa que fue avisado por Dios para que escribiera acerca de los ojos, y en otras ocasiones que fue impulsado al estudio de la medicina y fue restituido en la salud tras haber recibido un oráculo a través del sueño. Y es que resulta, en efecto, indecente para Dios tener comercio con un mortal, si es que no hay nada en común entre una parte y la otra. |40| Ahora bien, debe considerarse sin lugar a dudas que aquél pensó que el alma es inmortal pero no incorpórea; mas, como quiera que haya parecido dudar en su primera cita, nada difícil parece que, si se trata del quinto elemento, sea él el que es abandonado por los demás «elementos» en vez de al revés. Sin embargo, se esfuerza, como aparece en las siguientes palabras, en demostrar que ella no es incorpórea en modo alguno. Dejo a su consideración si lo consigue; en todo caso, esto es lo que dice a continuación:

τολμῶ λέγειν αὐτός, ὥς οὐ πᾶν εἶδος
σώματος ἐπιτήδειόν ἐστιν ὑποδέξασθαι
τὴν λογιστικὴν ψυχὴν.

Esto es: «Me atrevo a decir que no es apto todo tipo de cuerpo para asumir el alma racional».

Sin embargo, cuando vuelve a tratar de ella sigue conservando su corporeidad. En el quinto comentario al libro sexto de las *Epidemias* de Hipócrates también decía: «Y no estoy seguro de conocer firmemente la substancia del alma». Pero después, mediadas unas cuantas palabras, casi contradiciéndose a sí mismo dice: «Además estoy persuadido de esto, es decir, de que el espíritu colocado en las cavidades del cerebro es el primer instrumento del alma, del cual además estaba en mi ánimo decir que es más bien su substancia. O bien la naturaleza del cerebro toda a partir

de la combinación equilibrada de los elementos es reducida a esa substancia o propiedad por la cual es considerado el primer artífice de la sensibilidad y del movimiento voluntario en el animal, y por supuesto de la memoria y de la inteligencia, [467a] o bien hay en el cerebro alguna otra fuerza incorpórea que se retira de los seres vivos cuando mueren; no lo tengo seguro». Estas cosas las dijo Galeno con menos ambigüedad que astucia. [41] Por lo demás, pienso que no se ha de magnificar lo que Galeno establece en este asunto, cuando la obra apropiada, cuyo título era *Acerca de las partes y las funciones del alma*, la cual es la que se centraría en esta cuestión, se ha perdido. Él mismo, además, era epicúreo: múltiples libros indican que Galeno fue seguidor de aquella filosofía, y especialmente tres, en los cuales aprueba las opiniones de los epicúreos. Por consiguiente, no me explico por qué únicamente en este tema no ha seguido directamente a Epicuro, sino que afirma que el alma es etérea. Ahora bien, cuando le sigue manifiesta cosas más absurdas e indignas de un filósofo, cuando en el mismo libro del cual hemos tomado casi todas sus opiniones, cuyo título es *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, dice que las estrellas son prudentes porque son sequísimas, y que así son también los hombres que poseen esa constitución. ¿Quién ha escuchado alguna vez que las estrellas son secas? Además, ¿quién ha escuchado que son prudentes o deliran, ellas que no inteligen nada, sino que son conducidas con un movimiento circular por el movimiento del cielo en el cual se encuentran? Y después, ¿quién dice que el alma del hombre, cuyo cuerpo es muy húmedo, será seca, y, por ello, prudente? Es penoso narrar estas cosas; pero, ¿quién no ve que el amor inmenso que le tenía a su arte le arrastró hacia esa opinión, de modo que no sólo la salud, las fuerzas y la vida, sino que incluso su carácter quedaron sometidos a la medicina? Y si no es porque la verdad, que es la cosa más poderosa, lo obligó contra su voluntad a reconocer que el alma es etérea, se hubiera inclinado por su mortali-

dad. Sin embargo, incluso así, aunque tenga una constitución celeste, junto con Epicuro piensa que va a morir. Pues Epicuro, dado que afirma que todas las cosas están compuestas de corpúsculos, propugna la destrucción incluso de las constelaciones y de las estrellas. Para nosotros baste con que tenga una naturaleza celeste; si es que ha de morir aun siendo de esa naturaleza, en otro lugar lo veremos. |42| Así pues, ya sea que abandonemos a Galeno, ya sea que lo abracemos, el asunto de la inmortalidad del alma ha sido suficientemente explicado, pues o bien no le concederemos justificadamente ninguna confianza, o bien a los que quieren prestársela se les ha puesto de manifiesto que él señaló esas ideas gracia a las cuales, si no se derrumba toda la filosofía peripatética o la académica, es necesario reconocer sin lugar a dudas la inmortalidad del alma racional. Por lo tanto, dejando a un lado a Galeno, pasemos a Platón.

Capítulo III

Razones de Platón a favor de la inmortalidad del alma

(IV) Éste, en efecto, a pesar de haber escrito muchas cosas en muchos lugares a favor de la inmortalidad del alma, consideró que los siguientes argumentos eran los más poderosos para demostrar su concepción. En primer lugar, permanece invariable el principio por el cual una cosa se diferencia de la otra, aunque una cosa pueda ser transmutada en otra, pues si la pared es de un blanco inmaculado, aunque pueda ennegrecerse, sin embargo la blancura en modo alguno puede transitar hacia la negrura. Ahora bien, el principio de la vida es en el hombre el alma: vivimos, en efecto, por el alma, por consiguiente el alma no puede transitar hacia la muerte, aunque lo que por ella vive pueda morir: [467b] por lo tanto el alma es inmortal. Así pues, igual que el principio de tres no puede nunca trasladarse al principio de cuatro, ni puede ser igual, por más que tres cosas puedan pasar a cuatro, de la misma manera el alma, que es la causa de la vida, nunca podrá someterse a la muerte. Por esto es claro que Proclo y los otros comentaristas que piensan que Platón entendió aquello sólo del alma de los animales perfectos, no de la de las moscas y los gusanos, se equivocan radicalmente, puesto que este argumento se extiende no sólo a los animales imperfectos, sino también a todo género de plantas, y, en general, a todo aquello que vive. [43] Queda constancia efectivamente del argumento del tránsito de una causa a la otra: pues la muerte es contraria a la vida.

(V) Su segundo argumento es el siguiente: más dignas y en todos los sentidos más perfectas son las cosas que duran más tiempo, pues vemos que así son los entes celestes. Ahora bien, el alma es más digna que el cuerpo, pues en primer lugar impera sobre él, y no está en un perpetuo flujo, como él; además es cer-

cana a las entidades inmortales, y es invariable. Por consiguiente, es de más larga duración que el cuerpo. Pero el cadáver sobrevive incluso por algunos días tras la muerte, y si es conservado a la manera de los egipcios, perdura por muchos años. Por lo tanto, el alma, que es más similar a los cuerpos celestes en esplendor, conocimiento, solidez y substancia, vive más largo tiempo tras la muerte, y con razón sobrevivirá al cadáver mismo. Y es manifiesto que este argumento resulta concluyente para toda clase de almas, aunque principalmente para la racional.

(VI) El tercero consiste en esto: si alguien es rectamente interrogado acerca de esas cosas que habiéndolas conocido las ha olvidado, aún responde rectamente a ellas puesto que lo que había olvidado, lo vuelve a recordar. En efecto, si alguien te preguntara acerca de ese perro que perdiste una vez, ¿no podrías sin duda narrarle su forma, sus costumbres y su tamaño? Ahora bien, con otro perro que no hubieras conocido no podrías hacer eso. Sin embargo, por la sola recta interrogación se produce el asentimiento de las cosas que se aprenden: por ejemplo, que la totalidad es mayor que la parte, y que las cosas que son iguales a una, entre sí también son iguales. No se tiene un conocimiento de esta clase acerca de las cosas sensibles y de lo que le resulta novedoso al hombre a menos que lo percibieras con el sentido. Por lo cual el saber mismo es recordar; y, en efecto, la reminiscencia se produce con relación a lo que en otras ocasiones hemos aprendido. [44] El alma, por lo tanto, antes de introducirse en el cuerpo sabe perfectamente muchas cosas, por lo cual ha existido antes de introducirse, y viene de los muertos a la vida, y es necesario que a la inversa emigre de la vida a los muertos: de otro modo el número de las almas se acabaría. Es manifiesto, sin embargo, que esta razón solamente tiene validez para el alma de aquellos animales que están dotados de memoria. Es más, podría defenderse que conviene sólo a los hombres.

(VII) Así es otro argumento suyo: se manifiesta en todas las cosas un circuito; y lo que va solamente en línea recta y no suele retroceder encuentra un final. Ahora bien, la muerte se produce a partir de la vida, y sucede a la vida; por lo tanto, a su vez también la vida sucede a la muerte; y como el tránsito desde los vivos hasta los muertos se produce por la muerte, así desde los muertos hasta los vivos el tránsito se producirá por la generación; por lo tanto, los muertos existen, y los dioses infernales, pues de dos mutaciones uno es al menos el término a partir del cual. [468a] Así que igual que en el caso de los muertos los vivos ya existieron antes, también en el caso de los que nacen será necesario que los muertos les precedieran. Y está palmariamente claro que este argumento también se extiende a todos los cuerpos que viven, y ciertamente se sustenta en los términos contrarios.

(VIII) Además, la verdad es eterna, y la ciencia; sin embargo, una y otra se encuentran en el alma. Por consiguiente, el alma es inmortal, pues de otro modo la verdad y la ciencia se corromperían con ella; y no es de ningún modo probable que cosas eternas por naturaleza tengan su sede en un sujeto corruptible. Este argumento es referible sólo al hombre, o compete solamente a los animales perfectos, pues a juicio de Platón, las bestias perfectas, aunque más oscura, poseen sin embargo ciencia. Así también se argumenta:

(IX) Lo que se mueve a sí mismo es inmortal. [45] El alma se mueve a sí misma, luego es inmortal. Manifiesto es, en efecto, que el alma se mueve a sí misma; ahora bien, lo que se mueve a sí mismo, puesto que nunca se abandonará, nunca cesa de moverse: esto, pues, es principio del movimiento no sólo para sí mismo, sino también para las demás cosas que son movidas por eso; por lo cual el alma es principio. Pero el principio no tiene nacimiento, puesto que es más bien el inicio y el origen de otras cosas. Por lo tanto el alma no nace, luego tampoco puede morir, pues si

muriera y no naciera, sería necesario finalmente que el número de las almas se acabara. Además, tomando el ejemplo de los entes inmortales, del sol, la luna y las estrellas, resulta manifiesto que lo que siempre se mueve no alcanza nunca la meta de la muerte. Este argumento les conviene a todos los seres vivos, y Cicerón por cierto lo admira, lo alaba y lo ensalza en la *Disputas tusculanas* como sutil y agudo que es.

(X) Posee también Platón un argumento tomado de la moral: si el alma puede desaparecer, el vicio podrá ser útil y resultar beneficioso, y la virtud será dañosa, y podría ser perjudicial. Sin embargo, como esto no puede ser, puesto que una es por sí un bien, y el otro por sí un mal, y por esto no podrían transitar hacia la naturaleza contraria —la blancura, en efecto, no puede volverse negra, ni la luz puede difundir en absoluto tinieblas— se concluye que el alma es inmortal, pues si el alma no sobrevive, es manifiesto que todas esas cosas están al alcance de la mano. Este argumento, como los demás, puede ser aplicable a los animales perfectos con todos los sentidos, aunque en el caso de Aristóteles se reduce solamente al hombre.

(XI) También para Platón es claramente un argumento a favor de la inmortalidad del alma el que tenga su operación separada del cuerpo, y las que tiene en común con el cuerpo las tiene como siendo más propias de ella: por ejemplo, angustiar, nutrir, y sentir. [46] Pero si es así, usa del cuerpo como vehículo e instrumento. Una vez que éste ha perecido, ella no sólo permanecerá, sino que, como liberada de sus ataduras y de la cárcel, entenderá y conocerá de manera más clara. Y esto mismo parece común a las bestias. Por ello resulta manifiesto que el alma nos asiste desde el principio de nuestro nacimiento, digo más, es la causa de él. De ahí que Alejandro de Afrodisias tuviera que mostrar contra Platón que el poder de entender accede después a nosotros, una vez ya nacidos, y no simultáneamente con el nacimiento, lo mismo que la facultad de andar, aunque entonces no podamos andar, y

ello principalmente porque «Platón» no demostró de estas dos potencialidades ni el origen, ni la razón de su diferencia: pues de esta manera hubiera demostrado palmariamente que nada nuestro sobrevive tras la muerte.

[468b] Pero examinemos ya los argumentos de Platón. El vivir del cuerpo es gracias al alma, por lo tanto el alma no puede morir: yo digo que ella, puesto que se desliza desde el cuerpo, no muere a no ser con la muerte de él. Sin embargo, el alma no puede morir por sí misma, ni el cuerpo por causa del alma. La comparación que se establece con el principio de tres es defectuosa, puesto que este principio de tres puede acabar, aunque no pueda cambiarse por el principio de cuatro. El alma, en efecto, no puede transmutarse en muerte, pero puede sin más acabar. Ahora bien, cuando decimos que la vida es contraria a la muerte, reconocemos que, por consiguiente, la una sucede a la otra: ¿acaso no puede suceder también el principio de cuatro al de tres, una vez que el anterior se corrompe? Mas el principio de tres nunca soportará el de dos. Yo reconozco esto: en verdad el alma no se corrompe por la muerte, sino por las causas de la muerte, las cuales se oponen a las causas de la vida. [47] Por otro lado, que las cosas más dignas sean más duraderas que las que son más viles no es verdad en esas cosas que son distintas en especie, ni en aquellas que se encuentran en una disposición tal como la de la materia y la forma; de otra manera, las formas de los artesanos permanecerían una vez que se corrompen sus sujetos, cuando, sin embargo, ocurre lo contrario. Del mismo modo, las formas corruptibles de cosas simples y mezcladas serían, sin embargo, más nobles que la materia prima eterna.

Contra la tercera razón: saber no es recordar, pues algunos se acordarían del sol y de la luna, dado que alguna vez los habrían visto, pues son eternos. Ahora bien, discernimos en el caso de los ciegos que nunca en otra ocasión conocieron el sol. Por lo tanto, igual que en el ojo hay una cierta luz ingénita para que pueda

ver, así el asentimiento a los principios ha sido colocado en el alma como un privilegio de la naturaleza, de otro modo no podría entender lo demás.

Contra la cuarta: esa misma razón demostraría que se podría efectuar el regreso desde la ceguera a la visión. Por lo tanto, cosas diferentes entre sí se suceden, pero no por regreso, y no es necesario que se den los mismos términos en el número de los movimientos contrarios en especie, pues es suficiente con que uno sea desde la forma a la privación, y otro desde la privación a la forma; de otra manera se seguiría que la misma piedra volvería incluso en su número, y que se diera también un alma de la piedra tras su corrupción.

Contra la quinta, los rayos del sol son eternos en su naturaleza, pues en el cielo no se corrompen; acaban en el aire, corrompidos cuando se corrompe su sujeto; y no hay inconveniente en que una cosa cuya naturaleza sea eterna esté en un sujeto corruptible, como la forma del sol en el ojo del caballo; y no vale eso de «conoce una cosa eterna, luego lo que la conoce es eterno», salvo que la comprendiera de modo perfecto, según hemos mostrado con el ejemplo del sol.

[48] Contra la sexta, el alma no se mueve a sí misma con un movimiento local si no es en relación con el movimiento del cuerpo. Y, en efecto, en cuanto al movimiento del sentido, como enseña Aristóteles, y del entender, es movida por el objeto, no por sí misma. Por otro lado, en cuanto al movimiento de la nutrición, se mueve a través de las cualidades primarias, y en todas las variaciones corpóreas es ayudada por el sol y por los astros.

Contra lo de la moral, decimos que el bien por sí puede producir el mal por accidente y viceversa; no obstante, la virtud es la que perfecciona al que la tiene y vuelve su obra buena, por consiguiente, el alma misma es perfeccionada por la virtud, co-

mo el color por la luz; sin embargo, es corrompida por el vicio. Incluso en el caso de que sea eliminada toda especie de inmortalidad, a pesar de ello la virtud eleva al alma, y al vicio también lo hostiga la conciencia del crimen, pues, más allá del miedo a después de la muerte hay muchas cosas que apartan al hombre de lo indecoroso: [469a] la conciencia, el miedo a las leyes, la reverencia a los compañeros, especialmente a los buenos, la infamia del pueblo, cierto pudor ingénito en nosotros, la recta razón, la costumbre inducida desde la infancia, la dificultad de perpetrarlo, y el miedo a aquellos de los que nos llegaría un daño si les perjudicamos; y es que no le es posible a un hombre pecar gravemente sin perjuicio de otro. Luego está lo más importante: para que no te deslices poco a poco hacia los seres inferiores, sospecho que finalmente estás hecho sometido a las leyes.

Ahora bien, ciertamente en lo relativo a su resultado la opinión acerca de la inmortalidad del alma suscita de vez en cuando más cosas malas que buenas: como cuando en nuestros tiempos el mundo entero se ve arruinado por las luchas de religión. Los luteranos luchan con los católicos, a pesar de que unos y otros prestan culto a Cristo; los persas con los turcos por esa cuestión han llevado a cabo gravísimas guerras, a pesar de que ambos pueblos adoran a Mahoma. [49] ¿Y qué pasa después? La relación que hay entre los cristianos y los que veneran a Mahoma no es más blanda que la que se tiene con panteras y tigres, con incendio, matanza, ruina, estupro, con saqueos miserables: han sido ya devastados por esta peste no sólo hombres, o fortificaciones, o ciudades, sino provincias enteras, males que no hubieran ocurrido en ninguna parte si todos creyeran en la muerte de las almas. Por consiguiente, esto es un bien por sí, si es un bien fundamentarse en la verdad; y la verdad, como piensa Platón, es que nuestra alma es inmortal, sin embargo puede producir como consecuencia un ingente mal. Así pues, no resultan demostrativas esas

cuestiones que se encuentran casi en equilibrio y pueden inclinarse de una parte u otra.

Contra el último argumento hay que decir que nuestra alma tiene algunas actividades desunidas del cuerpo, tal como la primera actividad es causa de la segunda, y la segunda de la tercera. Sin embargo, puesto que todas dependen de la primera, y están en un sujeto sometido a la corrupción, por ello se corrompen, como hemos dicho de la luz del sol difundida en los elementos. Ahora bien, debía ya probarse que el alma se sirve de un órgano, pues el hombre usa de una y otra cosa, del alma y del órgano. No obstante, para aclarar estas cuestiones hay que explicar la posición de Alejandro: él fue el único entre los filósofos de renombre en pensar que el intelecto está sometido a la corrupción.

Es, pues, el alma una substancia que es el acto de un cuerpo natural que tiene vida en potencia. Ahora bien, está en potencia en la semilla antes de que se haga el animal, como se muestra claramente por un lado en los huevos, y por el otro en las semillas de los árboles y las plantas. Está además difundida por el cuerpo entero, como la luz, pero sus rayos, como el fuego, tienen su sede en el corazón. Es de ello una prueba el que las arterias se mueven por sí, y sin embargo, si se sujetan pierden el movimiento. Tiene dos instrumentos particulares, el cerebro y el hígado, pero generales dos, el calor y el espíritu. [50] El alma es en los hombres lucidísima comparada con la de los demás animales, y en ella nada ha sido impreso de inicio, sino que, igual que una tabla limpia y clara, es apta para recibir todas las imágenes. Tiene, no obstante, incluido de forma natural el asentimiento a los primeros principios, no de tal manera que los conozca, sino de tal manera que armonice súbitamente las representaciones de los sentidos, de la imaginación o de la memoria con la verdad de aquéllos.

[469b] Así pues, el intelecto material es aquella predisposición en el alma por la cual ésta es apta para recibir las especies de los inteligibles. Es evidente que esa predisposición es algo dado que

el alma del mosquito o de la araña por su imperfección no puede tomar esas formas. Las formas de aquellos inteligibles que son tomados tienen el nombre de intelecto.

Así pues, se llama intelecto en hábito aquel que contiene las propias formas, es decir, cuando alguien entiende. Pero no todo hombre entiende, pues, aunque la facultad de entender, esto es, aquella predisposición, la tome un individuo desde el principio por naturaleza, sin embargo, el acto no se alcanza por naturaleza, sino que hace falta ejercitación, esfuerzo y enseñanza; y no es, desde luego, como la facultad de andar, ni como el semen para procrear, pues aquí estamos ante potencias otorgadas por la naturaleza desde el principio y por ella misma son llevadas a término en su tiempo sin industria. Sin embargo, el intelecto más bien se asemeja al nadar, pues la naturaleza conformó a todos los hombres con esta facultad, la cual, no obstante no es actualizada por ella sin ejercitación, lo mismo que ocurre también con la facultad de hablar. Y es clara la duplicidad del intelecto, por un lado está el práctico y por el otro el especulativo, e igualmente el que es intelecto en acto, y el intelecto en hábito. El intelecto en acto es cuando las especies de las cosas ya entendidas le son presentadas al intelecto y el alma se encuentra en el acto mismo de entender. [51] El intelecto en hábito, por su parte, es la acumulación de especies entendidas por parte de un intelecto que no las piensa. Es manifiesto, en efecto, que podría considerar una cosa sin entender las demás, y habrá en el alma unas cosas en hábito y otras en acto, es decir, el intelecto en hábito es algo distinto del intelecto en acto. Y puede así el intelecto entenderse a sí mismo, y entonces se constituirá verdaderamente como intelecto en acto. Ahora bien, cuanto más avanza desde unos contenidos a otros alejándose de las cosas sensibles, tanto más por eso se aleja de toda materia, y se perfecciona. Por consiguiente, la última y perfectísima operación y separación se produce al entender la primera causa, ya que es en verdad necesario que el intelecto y aquello

que es inteligido sean uno y lo mismo, pues ambos están unidos y ambos carecen de materia. Y no existe lo que es inteligido si no es porque es inteligido, en el caso de que sea tomado de las cosas particulares; es más, ni el intelecto si no es porque entiende; desde luego, como hemos dicho, él mismo es las especies que están en el alma mientras son inteligidas. Por este motivo, cuando entiende la primera causa u otra separada, o a sí mismo, se identifica y se une a eso: por ello su más alta perfección, que también es la última, se dará cuando haya inteligido la primera causa. Pero, en verdad, la primera causa, ella misma eterna, es el origen de las otras cosas que son inteligidas, y aunque no sea inteligida por otro, sin embargo existe. Por lo cual este intelecto alcanzado es incorruptible y eterno en sí mismo. Ahora bien, está claro que el intelecto agente es la primera causa; él es el que por su naturaleza es intelecto, pues las otras cosas son inteligidas por causa suya, [52] tal como el Sol al ser por sí sumamente lúcido hace que todos los astros sean lúcidos en mayor o menor medida. Pues si no existiera el intelecto agente, nada podría ser inteligido. No obstante, se entienden otras entidades en tanto que son de esa naturaleza e inteligibles por sí, y ello porque son formas separadas de la materia, tal como la primera causa y las entidades que son del mismo género; [470a] y estas entidades existen antes de ser inteligidas, y permanecen después de haber sido inteligidas. Otras cosas no tienen por naturaleza consistencia, sino que se constituyen por obra del intelecto: cuando el intelecto toma su base de lo sensible particular, esas cosas <que piensa> desaparecen cuando él no las considera, puesto que dependen de él solamente.

Así pues, se dice especulativo el intelecto relativo a todas esas cosas de las cuales puede ser tenida ciencia, ya sea que tenga su base en las entidades eternas e inmateriales, ya en las particulares y corruptibles.

Es, por su parte, práctico el intelecto relativo a lo que consta de opinión; y está dispuesto hacia los actos del arte, de la previ-

sión y de aquellas cosas que incluyen en sí opinión, ya sea porque sean entes naturales, ya sea, al menos, porque se produzcan con la ayuda de los sentidos: aunque tomen su origen de la ciencia, son perfeccionables, como la medicina, y la pericia en medir los campos.

Así pues, dado que todo cuanto existe es así, el alma humana está dotada del sentido y del intelecto: el sentido es de alguna manera las cosas sensibles mismas una vez que se les quita la materia; y el intelecto, las que son inteligidas. El alma será todas las cosas en similitud y en potencia, pero separadamente, pues quizá no lo pueda ser simultáneamente. En definitiva, el alma suprema es la racional y su potencia (después de la cual está el intelecto material, el cual se da incluso en algunos animales completamente perfectos además de en el hombre); [53] ésta parece ser común. Después de ella está la memoria, después el impulso, al cual suelen llamar apetito, después del cual está la imaginación, de ahí pasamos al alma sensitiva, y en último lugar está el alma nutritiva. Además de esto, el intelecto especulativo es la parte más noble del alma racional: de él la parte más noble es el intelecto en acto, del cual la suprema perfección es que se una con la causa primera.

Ahora, pues, debe analizarse de qué manera la segunda razón de Galeno resulta probatoria, es decir, cuando reconoce que, puesto que el alma es dirigida hacia una afección contraria, por ello es corpórea. Pero, Alejandro, que fue el que con mayor énfasis defendió el carácter mortal del alma, y afirmó que es afectada por las enfermedades, sin embargo no considera que sea corpórea, ni que el intelecto por ello sea partícipe de la materia, pues cuando el intelecto se extravía por la enfermedad, no se transforma a una naturaleza contraria, es más, tampoco deja de entender; y si se debilita en cuanto a la memoria y la imaginación, o es el intelecto material el que se debilita, como quiera que todas esas funciones las tenemos en común con los animales,

no prueban que la razón o mente padezca. Pero, supón que padezca, es claro que el alma es del género de esas realidades inmortales que están sometidas a algunos vicios, como la luna, que se encuentra en el linde entre los cuerpos celestes y los formados de elementos, y aunque esté libre de toda alteración corpórea, y, como los demás astros, sea incorruptible, sin embargo aparece claramente llena de manchas de múltiples formas, y sometida a imperfecciones. De la misma forma, no cabe duda de que nuestro intelecto es del género de los seres eternos que lindan con los mortales, y de que es afectado de diversos modos en la medida en que lo somos nosotros. No obstante, su substancia en modo alguno está sometida a la alteración corpórea, pues si el intelecto se calentara o se enfriara, también estaría evidentemente sometido a la muerte. [470b] [54] Ahora bien, el que unas veces esté iluminado, en otras ocasiones esté a oscuras, incluso sin que medie modificación en su instrumento propio, no prueba que pertenezca al género de los seres mortales, sino más bien al de los inmortales, puesto que su fuerza y su perfección tienen su origen en otra cosa que en el cuerpo.

(XII) Tampoco parece tener mucha fuerza aquel argumento que Alejandro tomó prácticamente de Aristóteles para mostrar la diferencia entre el sentido y el intelecto. Y ello porque el sentido no se embota en los sensibles fuertes a no ser que el órgano sea dañado, lo cual les ocurre también a los que ponen gran esfuerzo en la intelección: ¿no es cierto que muchos enloquecieron por su propósito de llegar a ser eruditos? Ahora bien, si por sensibles fuertes entendemos las cosas difíciles de percibir, cierto es que parece ocurrir lo mismo que en el intelecto, esto es, que las cosas más livianas se perciben de manera incluso más fácil, a no ser que, como dijimos, corrompieran el instrumento por el esfuerzo. Es una prueba de ello el que quien percibe con el oído el semidiapente, conoce con mucha más facilidad el diatesaron, y reconoce mucho más y de manera hartó más fácil el diapason que

el diapente. Y quienes están acostumbrados a andar por la noche, si caminan en el crepúsculo ven mucho mejor que los demás; quienes esculpen gemas mientras son jóvenes ven mejor una por una en su particularidad las cosas que tienen un tamaño mínimo.

Además, no es lo mismo inteligir la primera causa que ver el sol; en primer lugar porque vemos, en efecto, la totalidad del sol, y el órgano se corrompe por sus rayos; ahora bien, no inteligimos perfectamente a Dios, sino apenas su sombra, y Él no nos hiere con ninguna cualidad que le sea extraña, pues está libre de todo lo que sea así.

[55] Sin embargo, tampoco puede tener consistencia la opinión de Platón de que incluso las almas de las bestias son inmortales, pues todas sus acciones son comunes al cuerpo, y, por ello, toda su fuerza es común a él, y está expuesta a la muerte. Les falta además un fin, pues como actúan conforme a la naturaleza, no a la razón, en modo alguno pueden pecar; y si pecan, como carecen de razón, ignoran incluso que estén sufriendo un castigo por aquello por lo cual sean castigadas. Sin embargo, lo propio de una justa venganza es que se entienda por qué se ha destinado esa pena. Y lo más importantes es que, como quiera que las bestias compartan recíprocamente una naturaleza tan próxima, y no se manifieste con evidencia ninguna separación si no es hasta llegar al hombre, será directamente necesario descender hasta las plantas mismas: esto es muy evidente para el que contempla la naturaleza ordenada e imperceptiblemente descendente de las bestias. No obstante, a cualquiera le resulta manifiesto cuán absurdo es esto, de forma que ni el propio Platón se atrevería a concederlo, si viviera.

Sin embargo, aparte de la esperanza en la inmortalidad, si alguien quisiera establecer otra perfección en el hombre, según la opinión de Galeno o Alejandro, en el intelecto en efecto tendrá dos: una, la contemplación de las primeras causas; la otra, el distinguido principio de algún arte, o de la previsión. En el hom-

bre, no obstante, la duración de la vida, el vigor y la integridad acompañan al primor de la forma. Más externos son, por contra, la gloria, la libertad, los hijos, las riquezas, y las cosas de esta naturaleza que enseñamos en los libros *Acerca de la sabiduría*.

[471a] Ahora bien, en lo que atañe a la industria del hacedor, no se ha escatimado en diligencia: nuestro cuerpo ha sido fabricado con tan excelente arte que todo él consta de una cierta armonía; [56] de ahí que los niños no sean halagados por otra cosa mejor que por el canto de las nodrizas, y con tal fuerza que recuerdo que ningún otro placer, ay, sino cuando estaba en la cuna sentí luego siendo ya mayor, aunque los encantos de la juventud, el disfrute de los placeres sexuales, o la buena vida parezcan ser placeres enormes. Por esta causa además los hombres que no se deleitan con la melodía musical son agrestes y salvajes, de donde nació el adagio de llamar ἄμουςι a quienes no se deleitan con las musas, y por ello ingratos y completamente zafios. De ahí que en Aristófanes, cuando se presenta a un hombre de pésima educación, se le haga responder:

Ἄλλ', ὡγάθ', οὐδὲ μουσικὴν ἐπίσταμαι·

«pero si ni siquiera he conocido la música misma, amigo».

Es agreste en exceso no haber conocido la música, pero directamente bestial es no deleitarse con ella, cuando, en efecto, habrían señalado con aquel ultraje no sólo a los antiguos que no se deleitaron con ella, sino también a los que no la conocieron. Y, como quiera que esto sea así, y no pidas algún testimonio mayor de diligencia y de sapiencia en el hacedor en relación con la construcción del cuerpo humano (por admiración a lo cual Galeno cantó un himno o alabanza en honor a Dios), ¿por qué, sin embargo, tan pocos alcanzan a comprender esa perfección de composición y su exacta simetría? Pues apenas entre muchos miles de hombres se encuentra uno así: ¿acaso no resulta esto por

esa materia brillante? Por consiguiente, ¿qué hay de extraño en que ésta pueda tanto que con su contumacia venza a aquella sabiduría primera, a aquella omnímota potencia, e incluso pueda apartar y superar a nuestra alma, la cual, aunque sea inmortal, está sin embargo muy alejada de la causa primera? |57| Ahora bien, esa felicidad de Alejandro (no deje yo nada intacto de él), puesto que se sale fuera de los límites de la razón, nadie que tenga juicio la estima en un céntimo, puesto que no muestra qué valor tiene de cara a la perfección del universo: no hay, en efecto, ninguna realidad natural en absoluto que en su mayor parte se vea frustrada por lo que respecta a la realización de su fin propio. De modo que, como vemos a tan pocos de entre muchísimos conseguir esa felicidad del alma, lo cual incluso él mismo reconoce, no será entonces ella el fin de la generación humana: ¿a qué fin entonces esa masa de mortales?, ¿a qué fin la perpetua unión de los hombres?, ¿acaso solamente para que nazcan, padezcan, consuman los alimentos, y mueran? Esta opinión es completamente indigna de un filósofo, pero es mucho más indigna de la sabiduría divina. Por eso, como todas estas cuestiones adventicias atestiguan más bien la inmortalidad, pasémoslas por alto y acudamos a la sólida opinión de los filósofos, y a las más firmes razones, y pongamos en una balanza en un lado el consenso y la diferencia, incluso con los propios dogmas de la religión, y en el otro el peso de los argumentos de una parte y de la otra. En cuanto a la razón de los inconvenientes que se siguen de una y otra parte, sea dicho únicamente esto: vinculados a la religión y a la opinión de la inmortalidad se siguen necesariamente muchos inconvenientes en la administración del Estado; pero, si no se pusiera como base la inmortalidad y se anulara todo culto divino, de ningún modo podrían vivir los mortales, ni emprender ningún género de sociedad, sino que como Horacio cuenta acerca de aquel primer origen de los hombres:

|471b| *Cum prorepserunt primis animalia terris,
Mutum, et turpe pecus, glandem atque cubilia propter,
Unguibus, et pugnīs, dein fustibus, atque ita porro
Pugnabant armīs, quae post fabricaverat usus.*^[1]

|58| Así ocurriría ante el abandono del culto religioso: pues testigo es el propio Tucídides, hombre de importancia, de que antes de que Teseo reuniera a su pueblo en la ciudad de Atenas, los hombres vivían del bandidaje; sin embargo, tan pronto como convinieron en un grupo, primeramente se atendió a la religión. Por consiguiente, no puede haber ciudades sin religión, sin ciudades no puede haber ninguna tranquilidad para el género humano, y sin la creencia en la inmortalidad de las almas no puede haber religión. Estas cuestiones, no obstante, aunque estén fuera de nuestro propósito, las he tratado lo suficiente como para que no puedan serme echadas en cara por alguien. Ahora hemos de pasar a las demás cuestiones, las cuales están recogidas a partir de firmísimas razones.

Capítulo IV

Opiniones de los antiguos acerca del alma

(XIII) Así pues, ha llegado hasta nosotros desde el comienzo prácticamente de la historia de la humanidad que el alma es inmortal, y ello con un gran y perpetuo consenso, y con una admirable concordia entre todos. Pues Temistio después de un largo debate acerca del intelecto escribió:

ὅτι δὲ μάλιστα ἂν τις ἐξ ὧν συνηγάγομεν ῥήσεων, λάβοι τὴν περὶ τούτων γνῶσιν Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου, μᾶλλον δὲ ἥσως καὶ αὐτοῦ Πλάτωνος, τοῦτο γοῦν πρόχειρον ἥσως διισχυρίζεσθαι·

«Por esas cosas que hemos aducido podemos afirmar que, en base principalmente a los textos que hemos reunido de ellos, se podrá entender la opinión de Aristóteles, de Teofrasto, pero quizá más todavía la de Platón».

Esos tres compartirían casi una sola opinión, lo cual también señala Temistio en otra parte al comparar la opinión de Platón con la de Aristóteles; pues no cabe duda en el caso de Teofrasto, ya que no quiso disentir de su maestro. Así pues, añade:

ἢ ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων εἷς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους, ὥσπερ τὸ φῶς. ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἷς τὸ δὲ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μερίζεσθαι εἰς τὰς ὀψεις. διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν ἥλιον παραβέβληκεν, ἀλλὰ τὸ φῶς Πλάτων δὲ τὸν ἥλιον·

[59] Esto es: «O es uno el que en primer lugar ilumina, pero son muchos los iluminados y los que iluminan, como pasa también con la luz; pues el sol es uno, sin embargo de algún modo su luz se divide por partes en las distintas visiones de los hombres; por esto no debe ser comparado (pon tú *el intelecto*) con el sol sino con la luz, sin embargo Platón lo compara con el sol».

He aquí cuán poco piensa Temistio que hay entre la opinión de Platón y la de Aristóteles. No obstante, esto ya es un preludio, pues está en nuestro ánimo ir descendiendo poco a poco hasta demostrar aquello que nos habíamos propuesto, ya que habíamos escuchado previamente a Simplicio. Éste dice esto:

Ἐπιστῆσαι ἄξιον τῷ παντὶ λόγῳ,
 θαρρῶν τὸν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς νοῦν,
 ἀθάνατον καὶ αἰδίων ἀποφαίνεται, ἵνα καὶ
 ταύτῃ, τὴν πρὸς Πλάτωνα αὐτοῦ
 συμφωνίαν ἅμα θαυμάσωμεν.

[472a] Lo cual es: «Digno de conocerse es que sin duda alguna se declara en la totalidad de su tratado acerca de la substancia del alma que la mente es incorruptible e inmortal, como vemos también en Platón con un sorprendente acuerdo».

Pero para que no divaguemos hacia la incertidumbre por causa de las palabras griegas, tiene Aristóteles, a cuya autoridad concedemos casi tanto como a sus razones, estos términos: **δυνάμειν**, [60] el intelecto en potencia que equivale más o menos al **ποιητικός**, o **αἷτια**, que también es llamado «agente» —Alejandro piensa que también éste es obtenido—; **κοινὸς ἢ φθαρτὸς ἢ παθητικός**, el paciente, una envoltura con la cual poco más o menos es rodeado el intelecto. No hay duda de que **διάνοια** es pensamiento; **νοῦς** llama a la mente, **νόησις** a la inteligencia, **δόξα** a la opinión, y **πίστις** a la fe; **κοινός**, es el intelecto que se dice «común». Así pues, como quiera que

haya una suficiente constancia en lo que se refiere a los términos, de los cuales sin embargo se sirve con variedad Aristóteles, vuelvo a la historia de los filósofos. Existe, en efecto, un versículo bajo el nombre de Pitágoras:

ἀλλὰ σὺ θάρσει, ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ
βροτοῖσιν·

Nos manda tener confianza, puesto que el género divino se cuida de los mortales. Ahora bien, Pitágoras no sólo a los hombres les concedió mente, pues creía que ella es común también a las bestias. Consideró, en efecto, que las almas transitan tras la muerte desde los hombres hacia las bestias, puesto que fue persuadido por los antiguos de que también éstas están dotadas de razón; a eso se refieren unos versos de Menandro:

ἅπαντα τὰ ζῶα, ἐστὶ μακαριώτατα
καὶ νοῦν ἔχοντα μᾶλλον ἀνθρώπου πολύ·

«Todos los animales son muy sagrados, pues tienen mente, en mucha mayor medida que los hombres».

Por ello también Plutarco creó un diálogo en el cual Ulises, aquel extraordinario orador, al conversar con un pequeño animal casi presentía que también había en él mente. Sin embargo, Trismegisto, casi tres veces grande, ya sea porque fue rey, sacerdote y filósofo, ya sea porque con ese número, que Aristóteles llama perfecto, fuera proclamada su consumada sabiduría, floreciera antes o después de Pitágoras, [61] decía:

ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς
οὐσιότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὥσπερ
ἠπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς·

«Por tanto, la mente (dice) no es parte de la divina substancia, sino que es extendida como la luz del sol por ella».

Hay quienes creen que Ferécides, aquel sirio discípulo de Pitágoras, fue el primer filósofo digno de admiración, porque se atrevió a disputar acerca de la inmortalidad del alma, cuando antes los demás más bien asentían y afirmaban en lugar de atreverse a defender el asunto; por esto fue públicamente prohibido que alguien disertara acerca de la inmortalidad de las almas. Pero, como él fuera tenido casi por divino, se le permitió primeramente, y a partir de él la licencia se extendió. Así pues, para volver al orden, el mismo Trismegisto, antes que él, volvía a decir:

ἄνθρωπος διπλός διὰ τὸ σῶμα θνητός,
ἀθάνατος δὲ διὰ ψυχὴν, τῶν οὐσιώδη
ἀνθρώπων·

Esto es: «El hombre es doble, con una parte corpórea mortal, y con el alma inmortal, que es la substancia del propio hombre».

Después de él está Anaxágoras: éste fue de la edad de Ferécides, ya que éste fue oyente de Pítaco, uno de los siete sabios. [472b] Pero Anaxágoras lo era de Anaxímenes, que era coetáneo de Pitágoras, pero Pitágoras fue un poco posterior a los siete sabios; Anaxágoras, que era casi de la edad de aquéllos, decía, según lo refiere Aristóteles:

πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ ἀήτιον τοῦ καλῶς
καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, [62] ἑτέρωθι δὲ
τὸν νοῦν εἶναι ταύτῃ τῇ ψυχῇ· ἐν ἅπασιν
γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις·

Esto es: «A menudo dijo, en efecto, que la mente es la causa de lo bueno y de lo recto, pero en otro lugar que el alma misma es la mente, pues dice que ella está en todos los animales».

A partir de ahí más abajo habla así de la mente, en el libro primero *Acerca del alma*:

μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων
ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν·
ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό, τε
γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν
κινῆσαι τὸ πᾶν·

Dice poco más o menos: «Señala que entre todas las cosas que existen sólo ella es simple, no mezclada y pura, asignándole aquellas dos cosas desde el comienzo, el conocimiento y el movimiento, diciendo que este universo es movido por la propia mente».

Así pues, Anaxágoras dijo esto; inmediatamente después de él está Demócrito, pues éste fue un poco más joven que él; parece que fue de la misma opinión cuando dijo:

ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτ' οὖν ψυχὴν
καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ
φαινόμενον· διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν
Ὅμηρον ὡς ὁ Ἑκτωρ “κεῖτ' ἄλλοφρο-
νέων”·

Lo cual es: «Aquél dijo que la mente y el alma son sencillamente la misma cosa. Pues consideró que es verdad lo que se manifiesta: por esta causa dijo que hizo bien Homero en señalar que Héctor yace pensando de otra manera».

Por lo tanto, no habitó <Héctor> en los sepulcros para que <Homero> nos dijera que las almas se extinguen, sino porque creía con Pitágoras que ellas emigran desde éste hacia aquel animal. Alcmeón sucedió a éstos, diciendo éste de manera más ordenada:

φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ
ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· |63| τοῦτο δ'
πάρχειν αὐτῇ ὥς αἰεὶ κινουμένη· κινεῖσθαι
γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς αἰεὶ,
σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸν
οὐρανὸν ὅλον·

|63| Es, en efecto, esto: «Dice que ella es inmortal, pues es similar a los seres inmortales; pero que esto le compete a ella puesto que siempre se mueve: todos los seres divinos se mueven continuamente, y siempre, es decir, la luna, el sol, los astros y el cielo entero».

Sin embargo, esta opinión apenas puede ser transferida exactamente al latín de forma que retenga su sentido íntegro. En definitiva, es manifiesto que estos filósofos fueron descendiendo poco a poco no sólo a la opinión de la inmortalidad, sino también al modo como se puede defender, hasta el momento en que Platón —de forma más clara— y después Aristóteles trataron este asunto. Pero antes de que nos acerquemos a ellos, tal vez alguien con razón dude de hacia dónde se dirige este tratado, o de qué utilidad proporciona, pues para aquellos que creen en la inmortalidad con fe es completamente superfluo, e incluso perjudicial, es decir, al quitarle mérito a la fe; pero para otros que no han alcanzado esa gracia vale más, sin embargo, creerlo así, según el argumento de Cicerón: «si es que nada sobrevive tras la muerte, la verdad es que no puedes demostrarlo irrefutablemente, |473a| ni quien dice que el alma es mortal puede ser alabado. Pero si sobrevive, ciertamente para el que lo cree no es una exigua alabanza haberlo previsto; por el contrario, para el que lo niega está próximo un máximo deshonor; por lo tanto, sin temor debe cualquiera afirmar eso».

Ahora bien, creo que éstos se cuidan de nosotros no de manera distinta a como los ladrones de los viajeros: cuando han caído

sobre éstos, les ordenan deponer las armas, descender del caballo y de esta forma les arrebatan no sólo las armas, el caballo y el dinero, sino también la vida. A nosotros se nos ha dado el ojo de la mente para que podamos conocer e inteligir, confirmar en la fe a los que dudan y retraer a los que están en peligro. [64] Dulce cosa es la verdad, incluso si fuera contraria a nuestro deseo. ¿Acaso no interrogan las madres a los nuncios que vuelven de la batalla acerca de la fortuna de sus hijos, incluso si consideran que ellos han muerto? Pero, ¿por qué no les dices a ellas: *vivos los dejasteis marchar, para qué os ponéis a preguntar?* No obstante, ninguno de aquellos que buscan con celo las razones de la naturaleza es malvado, sino quienes simulan creer; a estos les ocurre algo similar a lo que les ocurre a los que se quedan paralizados por fantasmas, sombras y espectros: su vida es misérrima, temer aquello que se desconocería. Otros son sobre manera audaces, tanto que admiten que en ninguna parte los crímenes pagarán sus penas. Por consiguiente, la verdad es una dulcísima cosa y agradabilísima, y si la tuvieran muchos, quizá pocos cometerían maldades. ¿Cuál es el sentido de la inmortalidad de las almas que piensas que tienen esos que por su voluntad, incluso contra lo instituido por sus mayores, ofrecieron en sacrificio a los dioses infernales las cabezas de tantos hombres inocentes? No es algo que requiera poco tiempo entender qué nos ocurrirá tras la muerte, mientras que siempre le quede a la religión su lugar.

(XIV) Muchos son conmovidos por el argumento de San Pablo, es decir, que parecería indigno de la divina justicia el hecho de que el hombre, si es que se establece el carácter mortal del alma, sería más infeliz que todas las bestias; nace y se alimenta durante un año en un inmundo estiércol, cuando los demás animales viven puros; de ahí, cuántos esfuerzos, cuántas fatigas para aprender a andar, cuando los otros animales andan espontáneamente. El niño es confiado al maestro, allí su condición es misérrima: temer, aprender, ser azotado por él, que está fuera de sí,

por el estudio, por la ira, por el trabajo. |65| Se hace adolescente: cuán breve es aquella edad, la cual, si encuentra unos padres más duros que los desenfrenos, es entregada a la ejercitación, o a la milicia, o al arte, o a los estudios: ¡cuán inmensas son allí las fatigas!, ¡cuán dura condición! Añádase cuántos peligros tienen los adolescentes a causa de sus coetáneos, pues ninguna edad es más violenta. Sigue la juventud: a ella no la dejan en reposo las preocupaciones, las fatigas, las competiciones, los peligros de nuevo. Desde entonces la vejez, tristísima para el hombre: sólo a él se le caen prácticamente todos los dientes, se curva, apenas puede sostenerse, puesto que, teniendo sólo dos pies carece de otros, y tiene arrugas, canas, hedor en la boca. Todas estas cosas son privilegios sólo del hombre que se hace anciano, por las cuales es menospreciado, es objeto de risa, es relegado. Sólo el hombre nace inerme, sólo él está desprovisto del nadar, es de entre todos los seres vivos el más sensible a los fríos y al calor, impotente para todo peligro, cuando a los demás les protege la piel o también con ella los pelos; sólo el hombre conoce que está cercana la muerte cuando es viejo; cuando es joven, que en cualquier momento es inminente. Por tanto, ¿qué mala voluntad de los dioses celestes creó al hombre, si es engendrado únicamente para este período de tiempo? |473b| ¿Qué diría Alejandro contra esto? Él diría que nadie sin embargo quiere cambiar su destino por el de un buey o el de un asno, tanto es el agrado de la sabiduría; y que en cada género particular todos sus miembros existen por los más perfectos, pues tales son los reyes y los ricos que poseen una gran sabiduría: ¿quién es hasta tal punto insensato que prefiera para sí ser una bestia antes que un rey, sobre todo erudito?, pues su vida, mientras viven, parece asimilarse un poco a la felicidad de los dioses. Pero la naturaleza le dotó además al hombre entre todos los animales de mayores placeres: sólo él percibe la armonía, sólo él conoce la variedad de la pintura, sólo él siente los olores y sabores agradables de cosas que no están dispuestas en

absoluto para servir de alimento; [66] en el sexo disfruta de mayor placer, posee una vida más larga, al peligro le opone el olvido o la valentía; sea cual sea el destino con el que perezca, es suficiente con haber sido un hombre, no una bestia. Que sea imitado Tales: éste daba gracias a Dios por haberlo hecho un hombre, no un animal. Aunque la condición del hombre sea inferior, ¿qué derecho tiene a quejarse? Pues, atestiguándolo el mismo Pablo, no puede con razón quejarse el vaso contra el modelador, por más que lo produjera para torpes usos. Sin embargo, está plenamente claro que los elefantes, los ciervos, las cornejas y las águilas son más felices que los propios reyes, si se le quita al alma la inmortalidad, ya que viven más largo tiempo y con un peligro mucho menor, y van de acá para allá en muchas regiones sin ninguna desconfianza. Solamente me tortura que el mismo motivo de queja les queda a las liebres y al ganado: los animales inocentes y desprovistos de alma inmortal viven poco, mientras que las águilas nocivas para todos disfrutaban de una vida mucho más larga. Por ello estimo que Platón concedió incluso la inmortalidad de las almas también a las bestias. No obstante, el hombre hace esas cosas con razón y deliberación, cuando los demás animales son llevados por la naturaleza. Por lo tanto, ¿cómo puede suceder, decía Pablo, que, si Dios es providente, quienes vivieron de manera justa, santa y pía entre tribulaciones, en contemplación de Dios, cuando podían haber llevado de otra forma una vida feliz y placentera, se vean frustrados en cuanto a esta esperanza y ese merecido premio? Pues, por cuanto atañe a esta vida, solamente quienes viven de una manera óptima y sumamente religiosa son los más desgraciados de todos los mortales. [67] Esta razón demuestra la providencia de Dios, y aunque Alejandro la niegue, sin embargo considero mucho más cierta la inmortalidad del alma <gracias a ella>, e incluso hablo de casos particulares; por lo que la razón de Pablo se deduce a partir de hechos que me resultan más familiares. Y, aunque algunos con Aristóteles espe-

ren poder contemplar la inmortalidad del alma de manera más fácil que tal providencia, sin embargo esto no se les debe conceder, pero, como ya he demostrado esto en otra ocasión, sea ya pasado por alto aquí. Ahora bien, no es verdad que la adivinación que llamamos *por el sueño* demuestre en mayor medida la inmortalidad del alma, pues, si el alma es de naturaleza divina, entenderá mejor mientras dormimos, cuando la sensibilidad externa está descansando: no será entonces perturbada o impedida. No obstante, no descansan los sentidos completamente, sino en una gran parte (como decía Galeno en su librito *Acerca del instrumento del olfato*); [474a] de esto es una prueba el que al llamarnos nos despertamos, pues si nada oyéramos durmiendo, no nos excitaríamos por las voces de los que gritan. Solamente el ojo se ve privado por completo de su función, no ciertamente por sí, sino una vez corrido el párpado, que fue necesario para servir de muro que estuviera por fuera del ojo. Así pues, ¿por qué no entiende mucho mejor el alma durante el sueño? Puesto que los sentidos interiores también están más embotados, y es cierto que ella misma, mientras está mezclada con el cuerpo, es excitada por él. Además, durante el sueño está atada la razón de todos, pues sucede que los que duermen usan de la imaginación, pero en mucha menor medida discurren y usan del intelecto. Así pues, la adivinación por el sueño no procede de un alma que mira como a hurtadillas, ya sea ésta mortal e inmortal, sino que es necesario que algo venga de fuera, y eso se siente más fácilmente durante el sueño porque el alma está menos impedida por causas exteriores.

[68] (55) Sin embargo, parece ser mucho más difícil lo que puede aducirse en contra: si, en efecto, no hay una operación propia del alma, entonces no puede separarse; pero resulta manifiesto que no se le concede: sea como fuere esa actividad, como se supone que el alma es inmortal, tras haberla ejercido no estará fatigada, pues los seres eternos no se cansan, de modo que nues-

tra alma en ella no se fatigará. Sin embargo, es para cualquiera notorio que en toda intelección y pensamiento nos fatigamos, y, por cierto, no de otra manera que como en la visión. El ojo sufre más a partir de una mirada fija, que en la variedad, la cual por el placer disminuye el esfuerzo. De esta manera, el intelecto está más cansado en un pensamiento ya adquirido si ha estado dedicado un largo tiempo a él, que en el cambio, aunque el cambio mismo no esté libre del auxilio del cuerpo. Entonces, ¿qué pretendió el Filósofo cuando dijo lo siguiente?:

ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ, καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων, καὶ τῆς αἰσθήσεως· ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν, οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι, ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός·

Esto es: «Que no es lo mismo la impasibilidad en el caso del sentido y en el caso del intelecto es manifiesto a partir de los instrumentos de los sentidos y en el propio sentido; [69] puesto que el sentido no puede sentir después de sensibles intensos. En efecto, no puede oír tras un sonido vehemente, ni ver u oler tras un color u olor fuerte. Sin embargo, cuando la mente entiende un ente intenso y divino, no entiende menos los entes inferiores, sino más, pues lo sensitivo no se da sin el cuerpo, mientras la mente es separable». Esto es lo que dice aquél.

Ahora bien, ¿acaso los sentidos de todos los animales son destruidos por un sensible fuerte? Los ojos de las águilas, en efecto, ante el sol no pestañean, y las aves carnívoras y en su mayor parte las otras miran al sol sin irritarse, ¿acaso sus almas por esto serán separables? Ahora bien, ¿acaso el sentido mismo se corrompe, cuando Aristóteles niega incluso que envejezca? ¿No será más bien su instrumento? O, [474b] ¿por qué ese argumento <de la imposibilidad del intelecto> no se le podrá aplicar también al sentido? El tacto en su totalidad es destruido por un sensible intenso, pero sólo el ojo resulta más débil; por consiguiente, ¿la facultad del ojo puede ser separada del instrumento? Si, por lo tanto, se concluye sólo que el intelecto está menos mezclado, me permito reconocer que el intelecto estará incluso menos mezclado que el sentido. ¿Acaso Aristóteles concluye sólo que el sentido está mezclado con el cuerpo, y tiene su origen en él, mientras que el intelecto, aunque naciera del cuerpo, puede separarse en cuanto a su operación, puesto que procede de aquello que ya está separado? Contempla efectivamente las imágenes abstraídas por la imaginación y separadas de las cosas sensibles, ahora bien no concluye lo mismo de la imaginación y del intelecto práctico. Así pues, si se piensa que el intelecto es inmortal sólo porque es perfeccionado por un objeto intenso, no se le habrá de atribuir a él un modo de inmortalidad distinto del de las formas universales, las cuales poseen consistencia solamente gracias al intelecto. [70] No obstante, el intelecto en hábito no sólo no parece que se perfeccione, sino que para las demás cuestiones se vuelve absorto e indolente. (XV) En conclusión, por lo que se refiere a la fatiga o a la vejez no tenemos nada digno de una verdadera inmortalidad, cosa que estaría diciendo el Filósofo en el libro primero *Acerca del alma*:

ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις
οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι· μάλιστα γὰρ

ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρῳ
ἁμαυρώσεως, νῦν δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν
αἰσθητηρίων συμβαίνει· γάρ εἰ λάβοι ὁ
πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἂν ὥσπερ
καὶ ὁ νέος ὥστε τὸ γῆρας, οὐ τῷ τὴν
ψυχὴν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ
ἐν μέθαις καὶ νόσοις· καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ
τὸ θεωρεῖν μαραίνεται, ἄλλου τινὸς ἔσω
φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστίν·

Esto quiere decir: «El intelecto, sin embargo, parece sobrevenir siendo una cierta substancia y no corromperse, pues cabría que se corrompiera principalmente a causa del ofuscamiento que se produce en la vejez; pero entonces sucede como con lo sensitivo, y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra algún deterioro, sino aquello en que se encuentra, lo mismo que ocurre con los borrachos y en las enfermedades, y el inteligir mismo y el contemplar decaen al corromperse algo interno, pero el propio intelecto carece de detrimento».

En estos lugares Aristóteles quiso responder a argumentos muy divulgados, de los cuales uno era, como se ha dicho, el de los epicúreos: «El intelecto envejece en la medida en que lo hacen todas las demás cosas nuestras». A la mayor rearguye el Filósofo esto: pues por lo que respecta a esta razón, no se marchita el sentido mismo, y aún menos el intelecto. [71] Por lo cual, si por esta causa se cree que el intelecto muere, no sólo éste, sino incluso el sentido está exento de morir. Sin embargo, no intenta establecer la inmortalidad del alma con este argumento, y evidentemente eso se debe no sólo a que ése no es el lugar apropiado, sino también a que concluiría la inmortalidad de toda alma sensitiva. Es suficiente, así pues, para el Filósofo con haber puesto so-

bre el tapete este argumento sin defenderlo. Pero puesto que muy fácilmente alguien podía por esto estimar también que el intelecto muere, como también el alma, añadió después la diferencia entre el sentido y el intelecto; e igualmente, como era novedoso que el sentido difiera del intelecto, dado que ambos comprenden, ambos de alguna manera están separados de la materia, de modo que todos antes de él, incluso Platón, dijeron que ambos están libres de la corrupción, o son inmortales, [475a] añadió la diferencia para que a partir de la muerte del alma sensitiva no creamos necesario que muera el alma intelectiva; pues el sentido está inmerso en el cuerpo hasta tal punto que es herido por un sensible extraordinario. No así el intelecto, puesto que no conviene pasar del uno al otro, aunque éste no sea el argumento de la inmortalidad de las almas, ni su propio contenido (como hemos dicho) era demostrativo con respecto al intelecto agente, sino sólo con respecto al paciente, el cual no es verdaderamente inmortal, ya que es el mismo acto de entender. Pero tampoco el argumento favorable al parecer de Alejandro es probatorio, pues igual que el sentido es doble, así también el intelecto, como él mismo reconoce. Efectivamente, mientras recibe, es paciente, mientras siente, agente, y lo mismo pasa con el intelecto. Sin embargo, el intelecto, mientras actúa, recibe, mientras recibe, contempla las formas de las cosas, y su acción se libera de toda fuerza corporal: se considera previo el intelecto paciente, pero éste es corruptible, como también Simplicio dice exponiendo aquellas palabras del filósofo («οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι το-ῦτο μὲν ἀπαθές»: es decir «no recuerda»), las cuales se interpretan bien no en el sentido de que el intelecto paciente se corrompa, sino en el de que se une otra vez con el agente, [72] como si, ejemplificando la cuestión de una forma visual, el piloto es movido por la nave, y al dejarlo de mover, deja al mismo tiempo de ser piloto y de ser movido por el movimiento de la nave, pero sin que el piloto sea arrojado por la borda. Por consi-

guiente, las imágenes son necesarias para el intelecto paciente; pero éstas proceden del cuerpo, y acceden al sentido desde el exterior. Por ello, aunque el intelecto no padezca en absoluto y el sentido esté sometido a la corrupción, sin embargo el cuerpo se debilita mucho más inteligiendo que sintiendo, puesto que la causa moviente está en el cuerpo mientras entiende, y la fuerza corpórea concurre activamente. El principio del sentir viene de fuera, y el sentido, concurriendo de forma pasiva, aflige menos. Pero lo que opera activamente, actúa sin ningún movimiento en absoluto, por ello sufrimos más inteligiendo que sintiendo. Quizá también sea dudoso eso de que el alma —como parece opinar Galeno— esté hecha de éter. Y como el éter es ese fuego más puro que es tocado y es contenido por la luna por la parte de dentro, según parece opinar en el inicio del libro tercero de los *Pronósticos*, cuando habla del éter y del ornato del mundo, así sería <el alma>: ¿qué se ha de responder a aquellos filósofos antiguos que ponían como alma al agua o al fuego? Después, ¿qué tiene el éter para ser brillante, pues resulta sólo atravesable por la luz? Si es fuego, ¿para qué lo llamó éter? Si no lo es, ¿acaso se otorga un quinto elemento? Después, ¿por qué teniendo una existencia tan ligera permanece aquí? ¿Quién lo hace venir hacia aquí? Y si permanece aquí, ¿por qué no debe ser llamado fuego, como la restante materia ígnea, más bien que éter? [73] Dejo a un lado todos los cimientos de Aristóteles escritos en el libro primero *Acerca del alma*. En esos <escritos> <Galeno> fue ciertamente más atrevido: ¿qué hay de admirable, cuando incluso en cuanto a esas cuestiones que pueden percibirse ha dicho muchas falsedades, a pesar de que estaba en su poder aperebirse de ellas o al menos pasarlas por alto en silencio? Era un hombre de verdadero talento, y erudito, y que avanzó en la utilidad extraordinaria de la medicina, pero hasta tal punto deseoso de gloria que escribió muchas cosas en las que, aunque él mismo no las examinara, sin embargo no esperaba ser refutado. Y sin embargo, aquí en un

nuevo comentario se glorió de despreciar la gloria, de manera que llegó al colmo de [475b] afirma incluso que editó todos sus libros de forma anónima, y, sin embargo, editó un libro en el que evocaba por separado todo cuanto había escrito sin ninguna otra utilidad que ésa, y quizá mintió en ciertas obras. Me aflige la ocasión que se me brinda de hablar mal del príncipe de los médicos, cuando en las demás cosas no soy poco estudioso de él. Ahora bien, él nos impelió a ello, dado que, traspasando sus límites, en algunas cuestiones se mostró digno de risa. ¿Quién no se ríe de él al jactarse de la geometría y de la aritmética? Después, se enreda hasta tal punto en asuntos muy menores, que casi parece que ni sus elementos los domine bien. ¿Quién puede echarle en cara esto a Aristóteles, a Averroes, o a Avicena? Aunque Aristóteles fuera un gran geómetra, Avicena un filósofo de la máxima importancia, y Averroes un médico no despreciable, sin embargo todos se abstuvieron de hacer profesión de las otras disciplinas, y aunque estuviesen muy deseosos de gloria, con todo huyeron de la jactancia. Amamos a Galeno, lo cultivamos, hemos seguido tanto más diligentemente su vida escribiendo afanosamente, que la de ningún mortal, a él lo preferiríamos más que a casi todos los eruditos, [74] y aunque en esta parte, por la verdad, la cual es más amiga nuestra que él, disintamos de él, a pesar de ello nadie hubo que lo exaltara con voluntad más ardorosa, en la medida en que nos lo permitieron nuestras fuerzas. En todo caso, como nos hemos dado cuenta de que ha escrito algunas falsedades precipitándose por tanta ansia de gloria, de ambición y de vana fama, falsedades que para muchos en razón de su autoridad podrían equivaler a desperdicios, hemos considerado que todos deben ser advertidos de que han de prestar tanto crédito a cualquiera como la razón misma lo permita. Y que no sea suficiente el decir *Aristóteles lo dijo*, o *Platón lo dijo*, o *Ptolomeo*, o *Galeno*, sino que se sopesen las fuerzas de los argumentos; y esto, en lo que se refiere a nuestras opiniones, si es que en el futuro vamos a tener alguna

autoridad, no sólo lo permitimos con gusto, sino que lo requerimos. ¿Quién no se sorprenderá de la incoherencia de Galeno, o de su frivolidad, cuando tantas veces escribió del mismo asunto, y nunca lo hizo con claridad, con plenitud o, por lo menos, con coherencia? ¿Cuántas veces chocó en la misma piedra? Pues también en el libro *Acerca del temblor y la rigidez* dice: «Es conforme a la opinión de Hipócrates que el primer calor innato es el principio del animal y del género, y no otra cosa es la naturaleza misma o el alma, de modo que no te equivocas si estimas que la esencia siempre es lo moviente y siempre es móvil. Pero todas estas cosas han sido examinadas en privado, y pueden ser estudiadas en otro lugar. En todo caso lo investigamos por cuanto interesa ahora en virtud de la continuidad del discurso. Efectivamente, en la medida en que el calor innato siempre es móvil, no se mueve sólo hacia dentro o hacia fuera, sino que concatena constantemente un movimiento con otro, pues hacia el interior se volvería estable e inmóvil rápidamente, en cambio hacia fuera se disiparía y perecería; |75| por el contrario, aumentado e inflamado moderadamente, se mueve constantemente. Es, en efecto, inflamado en el momento en que se acaba el descenso <del alimento> con el cual se alimenta el apetente, mas expandido y aumentado copiosamente casi se extingue. Pero el hecho de que salga fuera, y, por así decirlo, se despliegue, lo logra a partir de un principio propio, porque era cálido. Sin embargo, tiene una sede interior y débil, puesto que sería partícipe del frío, ya que se origina como mezcla de lo cálido y lo frío». |476a| Ésta es, digo yo, el alma de Galeno, de la cual aquél se mostró muy digno. Sin embargo, de nuevo en el segundo libro *Acerca de la localización de las enfermedades* cerca del final señala: «Si, en efecto, el alma es la forma que está en el cuerpo, como nosotros en alguna casa, quizá podríamos pensar con razón que ningún daño recibe por parte de él; ahora bien, si es inseparable del cuerpo, no negaremos que ella pueda ser dañada por el daño del cuerpo que la to-

ma. Por otra parte, de la misma experiencia se puede aprender que es lesionada. Y ciertamente cuando la barrena rompe el cráneo y es empujada hacia dentro, si se aprieta con fuerza de inmediato deja de actuar todo el sentido». Pero en una ocasión posterior lo pude leer en el libro tercero *Acerca de la localización de las enfermedades* diciendo lo siguiente sobre aquellas palabras de Hipócrates en el libro sexto *Acerca de las epidemias* («si la enfermedad se desliza en el cuerpo, se generan epilépticos; si en la mente, melancólicos»): «La otra parte del discurso de Hipócrates no exige un breve espacio de análisis: ciertamente como quiera que el alma sea el equilibrio de las primeras cualidades, o sea modificada a partir del equilibrio de éstas...» En el libro segundo *Acerca de las causas de los síntomas* llegando al final dice: «Quizá sea una audacia definir la substancia del alma misma con cualquier otra operación; cierto es que, en lo que ahora nos proponemos, no sólo es una audacia, sino carente de toda importancia. Sin embargo, parece que sea cual sea de las dos distintas opciones, o bien usa como primeros instrumentos de todas sus acciones la sangre, el calor y el espíritu, o está en ellos mismos. [76] Y es posible contemplar su movimiento en otras muchas perturbaciones, pero principalmente en las suyas propias». Aquí además deja sin discutir lo que ya había establecido en muchas ocasiones. Sin embargo, también en el libro quinto *Acerca de la función de los medicamentos simples* donde trata de los medicamentos que remueven el pus dice: «Pero los estoicos ahora consideran que el propio espíritu es la substancia del alma. Nosotros, por nuestra parte, de ninguna manera nos atrevemos a pronunciarnos en este momento acerca de la substancia del alma, y por ahora lo consideramos carente por completo de interés, si bien antes ya hemos mostrado que el espíritu innato, incluso aunque no sea la substancia del alma, por lo menos es su instrumento primero en los comentarios contenidos en nuestra obra *Acerca de la doctrina de Hipócrates y de Platón*». No obstante, en su obra *Acerca de la formación del feto*

parece pensar casi de forma completamente distinta a lo que ha dicho aquí: «Pero de estas cosas concretamente se trata en cierto libro escrito por nosotros, donde consideramos lo que Crisipo dice en los libros de su *Acerca del alma*, y en el otro en el que referimos esas opiniones en las cuales Platón, mientras trata acerca del alma, parece contradecirse consigo mismo. Por lo demás, como ya dije, dado que no encuentro ninguna opinión que sea científicamente confirmada por una eficaz demostración, confieso que tengo mis dudas acerca de la substancia del alma, y que no tengo algo que aseverar como probable. Reconozco también que discuto nada menos que de la causa que forma los fetos». Así pues, ¡cuántas veces ya demostró lo que niega que se pueda demostrar de ninguna manera! Casi similar es lo que se escribe en el opúsculo *Acerca de los movimientos manifestos*, aunque no pocos nieguen que sea de Galeno, cuando dijo: «Investigar, sin embargo, acerca de la substancia del alma, si es corpórea, y no cesa cuando le sucede algo al cuerpo que no afecte a la virtualidad del ser vivo, [77] o si es más bien algo que, llegando de fuera, está unido al cuerpo, o es un cierto poder en la semilla, al cual, cuando el cuerpo es engendrado, le convienen sus cualidades, se lo dejo a aquellos que están persuadidos de poder demostrarlo». [476b] ¿Es que acaso imita a Hipócrates? Él, en efecto, o cualquiera que fuera el autor del libro *Acerca de las carnes*, en su inicio señala que el alma se ha dejado caer desde el cielo. Pero en otro libro *Acerca de la nutrición*, que se considera el vigésimo séptimo, afirma que el alma penetra en el cuerpo mezclado con agua y fuego, pero que, una vez consumido lo húmedo, no de otra forma que como se agotan los lenitivos para el fuego, se disuelve. ¡Oh cuán rectamente dijo Averroes que Galeno había burlado el ámbito de la lógica! Como, en efecto, la razón al completo es propia del hombre y, a su vez, también el intelecto, por ello creyó que la razón es lo mismo que el intelecto. ¿Qué hay de extraño en que Galeno alucinara? Puesto que consigo mismo no coin-

cide ni siquiera en los primeros principios, en la interpretación de los propios nombres yerra. ¿Acaso no es verdad que, mientras se ve arrastrado de cabeza en asuntos de esta naturaleza, a aquel egregio y digno de admiración Platón, al cual confiesa seguir, lo refuta más que Aristóteles, que estaba celoso de su gloria? ¿Qué digo que lo refuta?: más bien lo censura, atribuyéndole irónicamente el que opinara que existen tres almas distintas en el hombre con sus lugares correspondientes, y que este ser vivo sería triple, y que tras cortársele la cabeza, como las anguilas, viviría. Aristóteles, que refuta a Platón hasta en lo más mínimo, lo censura y le atribuye irónicamente muchas cosas, no se atrevió a adscribirle esto, ya que es manifiesto que Platón no separó el alma por miembros, sino sus facultades, la racional en el cerebro, la irascible en el corazón, y la potencia del placer y el ímpetu en el hígado, [78] y piensa que ella como una nuez consta de tres envolturas, de manera que la corteza más exterior tiene la nutrición y el placer, la interior tiene el sentido y la fuerza de la ira, y el meollo la razón, asunto en el cual no sólo no disiente de él Aristóteles, o no se enfrenta a él, sino que, si creemos a Temistio y a lo que escribió del libro primero *Acerca del alma* de Aristóteles, con él coincide plenamente. Más aún, Trapezuntio, aquel varón severo, erudito, gran conocedor del griego, cuyo único propósito era incriminar a Platón, ya sea con verdad o con falsedad, si no es con una visible infamia y error, que examinaba cualquier cuestión mínima de Platón hasta la locura, la cual ya padecía incluso cuando realizaba su libro, no se atrevió a atribuirle irónicamente eso que hubiera sido de la máxima importancia. Pues, ya que Platón (como hemos dicho) no sólo estableció la inmortalidad del alma de los hombres, sino también del alma de las bestias, y estableció que las almas transmigran mutuamente desde los hombres hacia ellas, o a su vez entre ellas mismas, incluyó Trapezuntio entre estos animales a los inacabados, tales como las moscas, gusanos, cabrones, cuando, sin embargo, otros conside-

ran que Platón sólo lo creyó de los animales perfectos. De ahí que Proclo, el expositor de Platón, el cual ilustró con comentarios casi cada una de sus obras, sobre estas palabras del *Timeo*,

μη παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας
τρόπον ὃν κακύνοιτο κατὰ τὴν ὁμοιότητα
τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως, εἴς τινα το-
ιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν·

dijera lo siguiente:

τὴν εἰς τὰ ἄλογα ζῶα κάθοδον τῶν
ψυχῶν ὅπως λέγεται, ζητεῖν εἰώθασι, καὶ
οἱ μὲν ἀνθρώπων ὁμοιώσεις πρὸς θηρία
νομίζουσιν εἶναι τοὺς λεγομένους
θηριώδεις βίους· |79| οὐ γὰρ εἶναι
δυνατὸν θηρίου γενέσθαι ψυχὴν οὐσίαν
λογικὴν, οἱ δὲ αὐτόθεν καὶ ταύτην εἰς τὰ
ἄλογα συγχωροῦσιν εἰσκρίνεσθαι, |477a|
καὶ γὰρ εἶναι πάσας ὁμοειδεῖς τὰς ψυχάς,
ὥστε καὶ λύκους καὶ παρδάλεις καὶ
πνεύμονας γίνεσθαι ταύτας· ὁ δὲ ἀληθὴς
λόγος εἰσκρίνεσθαι μὲν εἰς θηρία φησὶ
τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν
οἰκείαν ζωὴν, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὴν
εἰσκριθεῖσαν ψυχὴν οἶον ἐποχομένην καὶ
τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθεῖν δεδεμένην· καὶ
τοῦτο δέδεικται μὲν ἡμῖν ἐν ταῖς εἰς
Φαῖδρον συνουσίαις διὰ πολλῶν λόγων,
καὶ ὅτι μόνος ὁ τρόπος οὗτός ἐστι τῆς
εἰσκρίσεως·

En el libro quinto de esta obra dice más o menos esto: «Acostumbraba a investigar de qué manera pueda decirse que se pro-

duce la transmigración de las almas hacia los animales desprovistos de razón, y algunos piensan que esas vidas que son llamadas feroces se comparan a las de las fieras según una similitud, pues no puede ser que la substancia racional se constituya en el alma de la fiera. Otros, en cambio, creen que ella desde aquí pasa a ingresar en seres desprovistos de razón, pues consideran que todas las almas son de la misma especie, y, de esta manera son iguales las almas del lobo, la del leopardo, o la de otro animal vivo. Sin embargo, es una opinión muy verdadera la que sostiene que el alma humana, en efecto, ingresa en las fieras, mas éstas tienen una vida propia, y tras el ingreso es como si <el alma humana> fuera conducida y por ello estuviera sojuzgada, ya que juntamente con el alma animal se vuelve sometida a sus mismas afecciones. Y esto, ciertamente, ha sido declarado por nosotros en un largo discurso en la exposición del *Fedro*, y no sólo eso, sino que solamente puede darse este modo de ingreso».

Así pues, aquí no voy a tratar este asunto en pocas palabras, o brevemente, sino con claridad y copiosamente; y eso porque la opinión de Platón en esta causa ha sido siempre célebre, [80] y no podemos en tan oscura duda tratar algo con lucidez sin los filósofos, ni tampoco, si queremos enumerar las opiniones de los filósofos, postergar la opinión del divino Platón. Así pues, conviene poner de manifiesto primero el pensamiento de Platón, luego confirmarlo a partir de sus propios libros. Parece que él nunca dudó de la inmortalidad del alma, sino que pensó que, ya que tiene una existencia eterna, o bien tras la muerte se aglutina en una unidad, o bien pasa de un animal a otro o a un hombre, hasta que termine aquel año máximo. No obstante, algunos piensan que creyó que el alma se segregó de la unidad, y que de nuevo volverá a ella. De ahí que Averroes en la *Destrucción de la destrucción* le atribuya a Platón la unidad del intelecto, y de ahí también que el propio Plotino, mientras estaba en Putéolos, y

agonizaba, a pregunta de Eustoquio sobre qué estaba pensando, le respondiera:

ἐγὼ δὲ νῦν σε προσδοκῶ, καὶ δὴ τὸ ἐν
ἐμοὶ θεῖον, πρὸς τὸ ἐν τῷ καθόλου θεῖον
ἀναγαγεῖν ἐπιχείρω.

«Yo todavía te espero, y procuro regresar lo que hay en mí de divino hacia lo que hay de divino en el mundo».

Esto es lo que dice Plotino. Pero en otra ocasión abundaremos más en él cuando vayamos a tratar su opinión, ahora acudo a las palabras de Platón. Éste en el libro décimo de la *República* declaró poco más o menos con estas palabras la inmortalidad de las almas, y no sólo la memoria después de la muerte de lo justo y lo injusto, sino también la retribución, y la conciencia de los hechos, las sedes del tártaro y del cielo: «No es ciertamente un relato de Alcínoo lo que te voy a contar, sino del virtuosísimo armenio Er, del pueblo pánfilo, [81] quien habiendo muerto en combate, cuando al duodécimo día fueron recogidos los cadáveres ya putrefactos, fue hallado íntegro y con su cuerpo incorrupto, y fue llevado a su patria para recibir sepultura; [477b] ya en el día de su incineración, cuando fue puesto sobre la pira, volvió a la vida y contó lo que había visto allá. Dijo, pues, que, cuando su alma se había separado del cuerpo, juntamente con muchos dio a parar a un cierto lugar de los espíritus en donde vio en la tierra dos aberturas próximas, y observó arriba en la región del cielo otras dos opuestas a las primeras. Pero entre ambas aberturas había unos jueces sentados que, una vez que juzgaban a las almas, ordenaban a los justos que caminaran hacia arriba a la derecha por el cielo, colgándoles por delante letreros indicativos del juicio que habían recibido, y a los injustos, por el contrario, los hacían marchar a la izquierda y hacia abajo, portando por atrás letreros indicativos de todo lo que habían hecho en vida. Al apro-

ximarse Er también a los jueces decía que le respondieron que debía convertirse en mensajero de lo de allá para los hombres, y le mandaron que escuchara y contemplara cuanto sucedía en aquellos lugares. Veía, pues, allí las almas, tras ser juzgadas, pasando por una de las aberturas del cielo y de la tierra, mientras por una de las otras dos subían desde abajo de la tierra almas llenas de polvo, suciedad, y escuálidas, en tanto que otras descendían desde el cielo limpias. Y vio —dijo— que las almas, que llegaban de todas partes como fatigadas de un largo viaje, iban alegres a acampar en un prado que allí está, como en una asamblea multitudinaria, y se saludaban entre sí las que se conocían, y todas ellas, las que se habían reunido bien sea desde el cielo, bien sea desde la tierra, se preguntaban de este lado o de aquel acerca de las cosas que habían visto en aquellos lugares y se respondían entre sí de forma particularizada, unas con quejidos y lamentos, recordando cuantas cosas habían padecido y visto en su marcha bajo tierra, que duraba mil años, mientras que las que descendían del cielo narraban sus goces y espectáculos de extraordinaria belleza. [82] De ahí poco después, cuantas injusticias había cometido cada una contra otras eran expiadas por turno, diez veces por cada una, esto es, por un período de cien años, ésta sería más o menos la duración de la vida humana, de modo que las almas pagaran diez veces cada injusticia. Así pues, si algunas fueran responsables de muchas muertes, y hubieran traicionado a ciudades o a ejércitos, o hubieran reducido a la esclavitud a sus hombres, o hubieran sido partícipes de alguna otra maldad o crimen, recibían todas por cada delito un castigo diez veces mayor; por su parte, las que habían realizado actos buenos y habían cultivado la justicia y la piedad, recibían en la misma proporción su recompensa. Mas en cuanto a los que habían muerto inmediatamente después de nacer o a los que habían vivido poco tiempo, contó otras cosas que no vale la pena recordar. Y narraba que eran mayores aún las penas y castigos por la piedad e impiedad respecto

de los dioses y de los padres, así como por haber cometido asesinatos con su propia mano. Contó que había estado junto a alguien cuando preguntaba a otro dónde estaba Ardieo el Grande. Ahora bien, este Ardieo había llegado a ser tirano en alguna ciudad de Panfilia mil años antes de ese momento, y había matado a su padre anciano y a su hermano mayor y había cometido muchos otros sacrilegios; el hombre interrogado respondió: no ha venido ni vendrá. ¡Oh duro espectáculo! Mientras buscábamos la abertura e íbamos a subir, tras padecer todas estas cosas, de pronto lo divisamos y con él a otros que en su mayor parte habían sido tiranos, entre los cuales también había algunos que habían sido simples particulares y habían cometido grandes crímenes, [83] [478a] y cuando ellos pensaban que ya casi subirían, la abertura no se lo permitía, sino que mugía horriblemente cada vez que intentaba ascender alguno de estos sujetos incurables o que no habían pagado aún su falta. Por tanto, allí había unos hombres de aspecto salvaje e ígneo, y que, al apreciar súbitamente el mugido, los arrebataron consigo: a Ardieo y a sus iguales, encadenándoles los pies, las manos y la cabeza, los derribaron y, apaleándolos violentamente, los arrastraron a un lado del camino y los desgarraron sobre espinas, explicando a los que pasaban la causa por la que padecían eso, y que los llevaban para arrojarlos al Tártaro. Pero allí, a pesar de que habían sufrido otros muchos temores, este pavor los atormentaba terriblemente: cuando cada uno esperaba el mugido en el ascenso, y si no sonaba se les veía subir regocijados». Aquél contaba estas cosas. Por lo demás, de qué manera revivían, y pasaban a los cuerpos de las bestias, y olvidaban lo pasado, después de unas pocas cuestiones lo enseñó más o menos con estas palabras: «Y entonces el que se había convertido en nuncio del más allá mostraba que el profeta añadió en forma de mandato lo siguiente: si alguien llega el último, que elija con inteligencia y viva con coherencia, y salga al encuentro de una vida deseable sin maldad. Que no se descuide quien elija

primero ni se desilusione el que resulte el último. Cuando hubo dicho esto, aquel a quien había tocado ser el primero —dijo— fue a escoger directamente una tiranía, y por insensatez y codicia no examinó antes suficientemente cada circunstancia, y por ello no se percató de que incluía el destino de devorar a sus hijos y soportar otras muchas desgracias; pero después, cuando observó con más tiempo la vida elegida, se golpeó el pecho, lamentándose de su nefasta elección, por haber dejado de lado las advertencias del profeta; [84] y no se culpó a sí mismo de las desgracias, sino al azar, a los demonios y a cualquier otra cosa menos a él mismo». Poco después añade: «También dentro de esta consideración decía que era un espectáculo digno de verse, el de cómo cada alma escogía cada vida; era esto digno de compasión, ridículo y maravilloso de ver, pues en la mayor parte de los casos se elegía de acuerdo con los hábitos de la vida anterior. Narró que había visto al alma que había sido en otra ocasión de Orfeo eligiendo la vida de un cisne por odio al sexo femenino: no quería nacer de las mujeres, a manos de las cuales había sido asesinado; y al alma de Támiras Filomena, y, a su vez, a un cisne que se dirigió a la elección de una vida humana, y lo mismo ocurría, como es coherente, con otros animales cantores. A una, cuando se le ofrecieron las suertes, la vio eligiendo la vida de un león: era la que en otro tiempo perteneció a Ayante Telamonio, que detestaba a los hombres siempre que le venía al pensamiento el juicio que había tenido con Ulises por las armas. Seguidamente la de Agamenón, también en conflicto con la raza humana debido a sus padecimientos, elegía la vida de águila. Al alma de Atalanta dijo que le tocó una cierta suerte intermedia, y, luego de ver los grandes honores rendidos a un atleta, ya no pudo de ninguna forma reprimirse de elegirla. [478b] Después de ésta estaba la de Epeo, hijo de Panope, que pasaba a la naturaleza de una mujer artesana; pero lejos, en los últimos puestos, divisó el alma del ridículo Tersites, que se revestía con un cuerpo de mono; y

la de Ulises, [85] a quien por azar le tocaba ser la última de todas, que avanzaba para hacer su elección. No obstante, con la ambición abatida por el recuerdo de las fatigas pasadas, y dando durante mucho tiempo vueltas antes de elegir, buscó la vida de un particular ajeno a los cargos públicos; no sin dificultad halló una que quedaba en algún lugar, menospreciada por los demás, y, tras verla, dijo que habría obrado del mismo modo si le hubiera tocado en suerte ser la primera, y la eligió gozoso. Análogamente —aseguraba— las almas pasaban a hombres desde otros animales, y viceversa, transformándose las injustas en animales salvajes y las justas en animales mansos; y se efectuaba todo tipo de mezclas. Narraba cómo una vez que todas las almas escogieron sus vidas de forma graduada, según se había entregado la suerte, se acercaban a Láquesis en un prolongado orden. Láquesis hizo que a cada una la acompañara el demonio que había escogido, como guardián de su vida y ejecutor de su elección. Este demonio conducía a su alma primeramente hasta Cloto, y poniéndola bajo sus manos y bajo la rotación y la velocidad del huso ratificaba así la fortuna que el sorteado había elegido. Tras tocar el huso, en seguida el demonio la condujo hacia Átropo la tejedora, la cual vuelve inmutables los hilos. De allí después rápidamente se dirigen al Trono de la Necesidad, tras pasar por debajo del cual, todas marcharon hacia la planicie del Leteo, bajo un calor sofocante: la planicie estaba desierta de árboles y de cuanto crece de la tierra. Así pues, decía que, al llegar la noche, acamparon a la orilla del río Amelita, cuya agua ningún vaso puede retener. Y todas las almas estaban dirigidas a beber una medida de agua. Pero las que no se conducían prudentemente bebían más allá de la medida, mas la que bebía continuamente se olvidaba de todo. [86] Luego se durmieron en medio de la noche, y despertadas por un movimiento súbito y un terremoto bruscamente las almas se levantaron algunas a un lado, otras a otro hacia arriba, saltando como estrellas para su nacimiento». Así pues, Platón con

una fábula tan larga nos ilustró su opinión. Sin embargo, ya no trata otras cuestiones con seriedad, pues también en el *Timeo* dijo: «Nos quedan todavía tres géneros de seres mortales que han de ser engendrados, sin cuya generación el cielo pertenecería a las cosas imperfectas, pues no contendría a todos los géneros de seres vivos en su ámbito; sin embargo es necesario que los contenga, si es que el mundo va a ser en el futuro completamente perfecto. Ahora bien, estos seres, si, en efecto, son creados solamente por mí, y son premiados con la vida, se identificarán con los dioses. Por lo cual, acercaos vosotros a la generación de los seres vivos según la naturaleza, de modo que imitéis mi poder, del cual me he servido en vuestra generación, y en la de aquello que entre ellos va a ser tal que convenga en la apelación de inmortal, y sea llamado divino y gobierne entre los que rinden culto de forma espontánea a la justicia y a vosotros. Yo os entregaré a vosotros la semilla y el inicio, continuad vosotros las demás cosas, de modo que entrelazando la naturaleza mortal con la inmortal hagáis y generéis los seres vivos, y los desarrolléis suministrándoles alimentos y recobrando de nuevo los que se han agotado. Diciendo estas cosas, de nuevo en la misma cratera en la que había atemperado el alma del mundo vertió los restos de las anteriores mezclas, mezclándolos del mismo modo: [479a] sin embargo, no similarmente, sino en segundo y tercer grado separándose desde los primeros». Así pues, aquí no demostró tan claramente estas cuestiones, es más, como se verá, parece que demostró no sólo la inmortalidad de las almas humanas, sino también la de los animales, y ello a partir de una ley que prácticamente favorece a Aristóteles, es decir, que, aunque todas se separen del alma del mundo, que sin duda es eterna, sin embargo pueden alcanzar diversos grados de perfección. [87] Pero hablemos de esto con más claridad hasta tanto que tratemos la opinión de Aristóteles. Quizá Platón pensó, si es que es coherente consigo mismo, que el alma, mientras está en el animal, sería inmor-

tal, y que tras la muerte podría transitar hacia un hombre, pero recibiendo otro tipo de equilibrio, lo cual parece explicar en el *Fedón* más o menos con estas palabras: «Pero hay que pensar, amigo mío, que es embarazoso, pesado, terrestre y visible lo que el alma arrastra y por ello se hace pesada y es arrastrada de nuevo hacia el terreno visible, por temor a lo invisible y a lo oculto, y, como se dice, da vueltas en torno a los monumentos fúnebres y las tumbas, en torno a las cuales han sido vistos algunos fantasmas sombríos de almas; y tales espectros los proporcionan las almas de esa clase, las que no se han liberado con pureza del cuerpo, sino que de vez en cuando son arrastradas a lo visible, de tal manera que puedan ser vistas. Ceb.: Es lógico Sócrates. Sóc.: Lógico ciertamente, Cebes. Y también que estas almas no sean las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior ímproba vida. Y vagan errantes hasta que por el anhelo que las acompaña de la naturaleza corpórea de nuevo se introducen en un cuerpo. Pero se introducen, como es natural, en los de caracteres semejantes a aquellos que habían ejercitado en su vida anterior. Ceb.: ¿Cuáles son esas costumbres de las que hablas, Sócrates? Sóc.: De esta naturaleza: los glotones, los que echan a perder su vida por indolencia y lascivia, y no tuvieron moderación o pudor, éstos es adecuado que se encarnen en asnos y bestias de ese tipo. ¿No lo crees? Ceb.: Es, en efecto, coherente lo que dices. [88] Sóc.: Y los que han preferido las injusticias, tiranías y rapiñas, en las razas de los lobos, de los halcones y de los milanos. ¿O a qué otro lugar decimos que se encamina las almas de esta clase? —Así es muy probable, —dice Cebes—. Y similarmente en los demás casos: se irán hacia aquellos géneros <de animales> con los cuales coincidieron en similares costumbres durante su vida <anterior>. Ceb.: Queda claro. Sóc.: ¿Y no es verdad que son los más felices de ellos y se dirigen a un lugar óptimo aquellos que han practicado la virtud democrática y política, esa que llaman temperancia y

justicia, que se desarrolla por la costumbre y el uso sin apoyo de la filosofía y la mente? Ceb.: ¿Cómo son los más felices éstos? Sócr.: Dado que es apropiado que éstos emigren otra vez a un género cívico y civilizado, como el de las abejas, o el de las avispas o el de las hormigas, y luego, de vuelta, al mismo género humano, y que de ellos nazcan hombres moderados. Ceb.: Así debe ocurrir. Sócr.: Sin embargo, al género de los dioses no es lícito que tenga acceso nadie excepto aquellos que hayan manifestado su deseo de aprender, hayan filosofado y se hayan marchado sin ninguna mancha en absoluto. Así que, por tales razones, amigos Cebes y Simmias, los filósofos de verdad se abstienen de todas las pasiones del cuerpo y así perseveran y no ceden nunca ante ellas, y no temen a la ruina de la familia o a la pobreza, como muchos codiciosos, ni a su vez a la deshonor y la ignominia, como los que ambicionan las magistraturas y los honores». [479b] Platón dijo esto de una manera demasiado extensa, pero sin embargo con claridad, para que no sea posible ya dudar de su opinión: él, en efecto, estableció que las almas son inmortales, comunes con las bestias, separadas del alma única del mundo entero, y quizá algún día, cuando la totalidad del mundo vuelva tras una revolución completa, regresarán a ella, de modo que así habría coincidido con los estoicos. [89] Sea como sea en lo referente a esta cuestión, la verdad es que Platón piensa que las almas tras la muerte recuerdan, que se separan en su unidad numérica, y que cada una experimenta la retribución de las cosas malas y de las buenas. Él presenta también lo mismo en el *Alcibíades*, cuando pone a Sócrates conversando con ese personaje: «Sócr.: ¿Acaso podemos encontrar algo en el alma más divino que aquello alrededor de lo cual giran la inteligencia y la sabiduría? Alc.: Nada. Sócr.: Así pues, esta parte del alma es similar a lo divino, y quien le presta atención y a todo lo divino, es decir, mirando a Dios y a la sabiduría, así también se conocerá a sí mismo». Pero en otra parte dice esto acerca del retorno:

εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται
τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον·

Esto es: «A lo que es similar a ella, que es divino, inmortal y sabio, se marcha»; es decir, cuando se retira el alma.

Así pues, no prestemos atención a Plutarco en su libro *Acerca de las opiniones de los filósofos* —que algunos trastornados atribuyen incluso a Galeno, hasta tal punto se corrompen los juicios de los mortales—, en donde señala que el alma que participa de la parte racional es inmortal, pues, si bien no es Dios, sí que es la obra de un dios eterno; por el contrario, la que carece de razón es mortal y está en constante movimiento. Piensa que, según Platón, se debe creer que la racional es inmóvil en cuanto a ese movimiento que se produce de un lugar a otro, pero que la substancia intelectual se mueve de manera espontánea y tiene su sede en la totalidad del cerebro, modulada en conformidad con un número armónico. |90| ¿En qué se basa cuando piensa que la que está desprovista de razón es mortal, cuando todos los géneros de alma son para Platón inmortales, puesto que todos ellos se mueven perpetuamente, y son un cierto principio, y nuevamente transmigran ya sea a un ser vivo, ya a otro, sea éste capaz de razón, o no? Además estableció tres géneros de almas inmortales, y aunque unos sean diferentes de los otros, todos, sin embargo, convienen en la naturaleza inmortal. Sin embargo, aunque existan diversos géneros de almas, piensa en todo caso que las bestias tienen alma racional y con la misma substancia que los hombres, pero recubierta de un cierto velo: solamente difiere de la humana en la operación y las costumbres, no en el poder o en la dignidad. No obstante, Plutarco en este tema expresó más su opinión que la de Platón, cuando dice:

ὥς εἶναι τῇ οὐσίᾳ νομίζουσιν·

Y en otro lugar:

«Efectivamente, nuestra mente es Dios, y la substancia del alma la luz».

[480a] Y ciertamente predica esto de ella. Sin embargo, Diógenes Laercio, que escribió una *Vida de los filósofos*, atribuye a Platón lo siguiente: <Dice Platón> que el alma es inmortal, y emigra ininterrumpidamente de cuerpo a cuerpo, y que su principio está constituido de números, igual que el principio del cuerpo de una razón geométrica. Definía al alma afirmando que ella es la idea de un espíritu completamente diseminado, que se mueve por sí misma y otorga el movimiento al cuerpo, que es tripartita; que su parte racional reside en la cabeza, la irascible en el corazón y la concupiscible en el hígado y en el ombligo, que el alma del mundo, la cual está constituida por los elementos mismos, mantiene unido al cuerpo rodeándolo de manera circular, como si estuviera él en medio de dos órbitas diferenciadas y sucesivamente unidas por medio de intervalos armónicos». [91] Y esto acerca del alma del mundo y de los seres mortales lo ha escrito Diógenes a partir de la opinión de Platón, aunque de manera torcida, puesto que él no afirma que el alma del mundo esté constituida por los elementos, ni divide el alma humana en sedes, sino tan sólo las facultades humanas. Sin embargo, en las demás cuestiones no disiente de lo que acabamos de decir. Psellos, también filósofo platónico, dice lo siguiente:

ἐπειδὴ οὐκ ἀπὸ σπερμάτων ἡ ψυχὴ τὴν
ὕπόστασιν ἔλαβεν, οὐδὲ ἐν σωματικαῖς
ὑφειστήκει κράσεσιν, ἀλλ' ἄνωθεν ἀπὸ
θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχει, πρὸς ἐκεῖνον καὶ
ἐπεστράφθω·

«Después que —dice— el alma misma no recibe su substancia de la simiente, ni se conserva en los equilibrios corpóreos, sino

que obtuvo su ser desde arriba, de Dios, e incluso hacia él se vuelve...»

Éste consideró, por lo tanto, que el alma es divina y de origen divino; en consonancia con esta opinión fueron escritas estas palabras por Gemistio Plethon, un platónico:

οἷς καὶ συγγενῇ πῶς τὰ ἔργα ἀποδίδωσὶ
τῶν αὐτῶν, ἢν περ καὶ ἐκεῖναι ἐφαπτομένη
καὶ αὐτῇ τῶν ὄντων δὴ γνώσεως, καὶ
θεωρίας, ἄχρι καὶ αὐτοῦ ἀνωτάτου θεοῦ,
καὶ διὰ τοῦτο, ἀνώλεθρον·

Esto es: «Por las cuales razones realiza operaciones semejantes, alcanzando las mismas cosas también ella, por supuesto las nociones de las cosas, y las especulaciones hasta llegar al propio supremo Dios, y con él es incorruptible».

Resulta, pues, manifiesto que todos los platónicos fueron de la opinión de que el alma es divina e inmortal; aunque no sea conveniente recitar las palabras de todos, parecen concordar también en las demás cuestiones que son pertinentes a la inmortalidad del alma, lo cual hemos dicho con antelación desde el inicio. [92] Por lo cual, será suficiente ahora con manifestar la opinión de Epícteto, filósofo clarísimo, y de Plotino, pues resulta adecuado pasar por alto a los demás, ya que supondría una prolongación inútil que tampoco añade nada a la cuestión en sí, y al lector cansado con la ya larga narración de Platón le aburre. Por lo tanto, Epícteto dice así:

ἀλλ'αἱ ψυχὰι μὲν οὕτως εἰσὶν
ἐνδεδεμέναι, καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ, ἅτε
αὐτοῦ μόρια οὔσαι, καὶ ἀποσπάσματα, οὐ
παντὸς δ' αὐτῶν κινήματος, ἅτε οἰκείου
καὶ συμφυοῦς ὁ θεὸς αἰσθάνεται·

«Sin embargo habla de las almas, las cuales están conectadas y unidas a Dios hasta el extremo de ser partículas o divisiones de él; ¿no sentirá Dios su movimiento como propio, o a él unido?»

[480b] Así pues, por esta opinión obtenemos algo más que no encontramos en los otros, a saber, que nuestra alma fluye de Dios y prácticamente es una parte de él. (XVI) Plotino, por su parte, también usa de la argumentación, y merece la pena incluir sus palabras, pues hablaba acerca del alma. Piensa que él es inmortal, ya que se vio a sí mismo en una naturaleza intelectual y pura. Considera que, en efecto, la mente no contempla ni conoce nada sensible, ni ninguna cosa material, entendiendo, por el contrario, la realidad eterna con una realidad eterna, y todas las cosas en la naturaleza intelectual, y que el propio mundo es intelectual y luminoso: pero todo esto tras la separación. Otra cosa incluye antes de la separación, diciendo acerca del alma: (XVII) «¿Cómo no va a ser de aquella naturaleza cual decimos que es la que pertenece a toda cosa divina y eterna? [93] Pues la sabiduría y la verdadera virtud, que son cosas divinas, de ninguna manera están en una realidad vil y mortal, sino que es necesario que sean divinas al modo que sólo pertenece a lo que establece un vínculo con los seres divinos, por la afinidad de género y substancia». (XVIII) Prácticamente de la misma fuerza es el argumento de Cicerón, cuando en el discurso a favor de P. Rabirio dice: «Así pues, por otras muchas causas me parece que las mentes de los varones buenos son divinas y eternas, pero especialmente porque el alma de cualquiera que sea óptimo y sapientísimo de tal manera presente el futuro, que parece no mirar otra cosa que lo eterno». Pero, éste, sin embargo, aunque todo lo diga piamente, no argumenta fuera de la cita la proposición sostenida por estas palabras; y, en efecto, por lo que atañe a la piedad, Clemente de Alejandría refiere que Focílides y Epicarmo, poetas muy antiguos, escribieron con tanto escrúpulo religioso que, aunque ellos tuvieran por costumbre publicar estas cosas en verso (si es que

ellos escribieron estas cosas), las puso <Clemente> como documentos para la historia:

εὐσεβῆς νόῳ πεφυκὼς οὐ πάθοις κ'
οὐδὲν κακὸν

κατθανών, ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει
κατ' οὐρανόν·

ψυχὰι δ' ἄσεβῶν ὑπουράνιοι γαῖν
πωτῶνται

ἐν ἄλγεσι φονίοις ὑπὸ ζεύγλαις
ἀφύκτοις κακῶς,

εὐσεβῶν δὲ ἐπουράνιοι νάουσι,

μολπαῖς μάκαρα μέγαν αἰείδουσ' ἐν
ῥυμοῖς·

Que también traduce aquél así: «Si la piedad cultivaste con el alma, difunto nada malo sufrirás. Arriba en el cielo permanece el espíritu. Sin embargo, las almas de los impíos errantes bajo el cielo son hostigadas por dolores crueles, y suplicios eternos. Las almas celestes de los píos, recibidas en el seno de los bienaventurados, se regocijan con himnos».

[94] Por lo demás, para volver a las razones, eso no hace al caso, pues la primera razón se fundamenta en la muerte, y por ello su desarrollo se realiza a partir de cosas que nos son desconocidas. Y no toda luz es perpetua, sino la del sol y las estrellas: éstas también lucen con una luz propia, aunque se vuelvan quizá más brillantes por el sol, como puede verse en las fallas de la luna: por el contrario, la luz del fuego, por más que sea muy brillante, se extingue. Por lo cual, no podrá fijarse una prueba <de la inmortalidad del alma> a partir de la inmortalidad de la luz, sino a partir de la realidad que posee luz. Ahora bien, puesto que la sabiduría está en el alma, ella misma está también en el hombre: el hombre, por consiguientes, es inmortal. Pero ¿qué sabiduría?,

¿qué virtud?, ¿no son acaso sus sombras más bien, por más que afirmes una y otra vez que están en el alma? Pues parece que no ocurre de otra manera que como se ha dicho ya de la luz, es decir, que es pura en las substancias eternas, y lo mismo da que hables de la luz, o de la virtud, o bien de la sabiduría. |481a| El caso es que es impura cuando se transmite a los seres mortales. Con lo que temo que este argumento sea más un obstáculo para probar la inmortalidad, que un acicate. ¿Y qué autoridad tiene Cicerón en este asunto, él que se ríe de los infiernos y de la adivinación? Sin embargo su argumento tiene algo de peso. ¿Qué?, ¿que el alma presiente? De acuerdo, si es por esta causa. Pasando por alto ahora los cambios atmosféricos, los cuales no hay ningún animal que los presienta mejor que el propio hombre, la palma de la inmortalidad se la llevarán los caballos, pues se cree, como dicen quienes escribieron historias de guerras o de caballos, que prevén la victoria o la derrota, y entre los auspicios de la muerte de César también se incluye por parte de los historiadores el de que sus caballos sacros lloraron, cuando el hombre no puede prever nada de eso. Y a pesar de ello él presiente la inmortalidad del alma. |95| ¿Con qué argumento le está a él permitido conjeturarla, cuando en lo que es evidente se le descubre tan estúpido, que incluso es inferior a muchos animales?

(XIX) ¿Es que, entonces, la opinión de Platón no puede demostrárenos por ninguna razón? Ciertamente sí, y hasta tal punto es válida, que se lleva consigo todo empeño de los filósofos. Así reza: está claro que todo lo que no languidece ni se debilita con ningún vicio del cuerpo, ya sea la enfermedad o la vejez, será inmune a toda fuerza corpórea y por ello a toda corrupción, pues a toda generación y corrupción les precede una cierta mutación, y no puede ser que algo se corrompa de repente. Se añade por un lado que tal cosa ha de ser de naturaleza celeste, dado que no es afectada por ningún perjuicio en absoluto del cuerpo, y por otro lado que todos experimentamos que las facultades, las

funciones, las partes y los accidentes de los cuerpos, una vez que los cuerpos se estropean, aunque no se corrompan por sí mismos, sin embargo por accidente, como ya suele decirse, acaban. Por lo cual, aquello que de ningún modo es viciado por la muerte del cuerpo, ni por su debilidad, de ninguna manera es parte del cuerpo, o una facultad suya, o depende de él. Sin embargo, el alma por ninguna influencia del cuerpo en absoluto se ve afectada, ni por la vejez, ni por la debilidad, por más que sean extremas. En consecuencia, el alma misma será completamente inmortal. Ahora bien, para que entendamos que el alma ni envejece, ni es viciada por ninguna enfermedad o por el largo paso del tiempo, nos conviene en primer lugar no ignorar lo que es manifestado no sólo por Aristóteles, a quien también pertenece toda esta razón, sino por la gente corriente incluso, y por quien quiera que lo experimente en sí mismo cotidianamente, es decir, que es el hombre el que oye, [96] ve y siente, y no estamos más seguros en el caso del tacto que en el de la vista y el oído, al contrario menos, aunque el instrumento del tacto esté difundido por la totalidad del cuerpo, pero el oído y la vista estén presentes en una sola parte, y ésta además sea minúscula. La explicación de esto es clara: el ojo, el oído y el nervio no sienten, sino que es el hombre simultáneamente el que lo hace por el oído, por el ojo y por el nervio, como órganos o instrumentos que son. ¿No está mejor decir que el peluquero corta el pelo, en vez de que es la navaja la que lo corta? Ciertamente, de forma que no hay nada que se diga con más claridad o más significativamente, que *el peluquero corta el pelo con la navaja, el batanero lava con el agua, el hombre ve con su ojo, oye con su oído o siente con su nervio*, no poniéndose ya el instrumento en caso recto, sino en oblicuo. [481b] Por lo demás, si alguien pregunta con qué parte siente principalmente el hombre, con el alma o con el cuerpo, ¿quién dudará en responder que con el alma, cuando no sólo lo que está muerto, lo inanimado y las plantas incluso, sino también los mismos animales mientras duermen

carecen de sentido, ya que el alma es velada por el sueño, e impedida completamente? Así pues, el hombre con su propia alma como si se tratara de su príncipe oye por sus oídos, ve por su ojo. Por consiguiente, estando así las cosas, lo que debemos hacer primeramente es darnos cuenta de que los ancianos que han tenido algún cuidado de alguno de sus miembros, hacen uso de él óptimamente a su extrema edad; por ejemplo, mi padre Fazio Cardano, quien, como había prestado mucho cuidado a sus ojos desde temprana edad por causa de su debilidad, solía siendo octogenario leer letras muy pequeñas como si fuera un niño. Por lo tanto, cuando todas las demás facultades suyas, cercano ya a la muerte, se vieron reducidas a una máxima debilidad, sólo permanecía ilesa la capacidad de ver, de modo que veía como los jóvenes; sin embargo, ejecutaba lo demás tal como suelen esos que han llegado a la edad decrepita, puesto que los instrumentos de las demás funciones estaban viciados, y carecían de espíritu por la pobreza del calor innato. [97] Ahora bien, admitimos que la visión le compete al hombre conforme a su alma. Así pues, su alma, cuando él estaba en la última vejez, era perfecta igualmente que en su juventud. No obstante, sólo ejecutaba de forma exacta e incorrupta la facultad visual, dado que sólo mantenía ileso ese órgano, y por un hábito una gran cantidad de espíritus era conducida sólo hacia él. Por ello, los miembros de los cuales hacemos más uso, si lo hacemos de forma moderada y sin causarles daños, envejecen más tardíamente. Y por esta causa en los eruditos se deteriora muy tardíamente la memoria, y la robustez de la mente, pero las fuerzas del cuerpo muy pronto; sin embargo, en los estúpidos ocurre lo contrario. Por lo cual, si alguien tiene en su ánimo conservar su vida por largo tiempo, que ejercite igualmente todos sus miembros y todas las partes de su cuerpo; si tan sólo lo hace con un miembro, que lo cuide y lo favorezca con una continua ejercitación. Así, algunos lascivos incluso sin perjuicio usan también en su vejez del placer sexual, aunque a esa

edad nada puede ser más perjudicial. Y nosotros, aunque ya hayamos cumplido cuarenta y tres años, y sentimos debilitarse de algún modo las fuerzas del cuerpo, sin embargo percibimos que nuestra memoria aumenta: eso no podría suceder en modo alguno si el alma misma perdiera sus fuerzas junto con el cuerpo. Y no podrá decirse que en mi padre todos los miembros externos envejecieron excepto los ojos, pero que el alma había envejecido junto con el corazón hasta la edad que hemos mencionado; ni tampoco esa experiencia debe ser negada por el hecho de que no viera exactamente igual de bien entonces que cuando solía hacerlo ya de niño, pues la aridez del cuerpo entero, que es consecuencia de la sequedad del corazón, ya le había alcanzado; [98] aun en el caso de que se desviase poca cosa del vigor visual que había poseído en su juventud, no queda obstaculizado nuestro argumento, pues es patente que su corazón había envejecido más rápido, y más que los ojos. En consecuencia, si el alma que en él estaba emplazada fuera el equilibrio del corazón, o una parte de él, o su fuerza, o su facultad, hubiera sido completamente necesario que estuviera lesionado de forma casi igual en las actividades de todos sus miembros. Manifiesto es que, como eso no fuera así, ni sucede, el alma es algo divino, inmune a todo tipo de fuerza corpórea, y por ello a su substancia, y de ahí que sea perpetua e incorruptible. [482a] Y algo similar pasa también en las enfermedades: cuando muchos ya se acercan a las postrimerías de la muerte, y trabaja el corazón con extrema fatiga, y no hay allí ningún orden, no obstante oyen, ven e inteligen. ¿Cómo puede ser que, si el alma es el equilibrio del corazón, o procede de su equilibrio, cuando él empieza ya a corromperse, pueda permanecer algo sano? ¿Por qué no ocurre que a los que sufren el vicio del corazón les faltan todas las facultades de la sensación, en vez de a los que sufren el vicio del cerebro? Pero pasa al revés, pues el vicio del cerebro, como quiera que sea el instrumento de esas funciones, las corrompe. Por ello se consideró necesario si-

tuar la sede del alma sensible, como si fuese la única, en el cerebro solamente, lo cual nadie aún se ha atrevido a hacer, o bien, tal como Galeno le atribuyó irónicamente a Platón, al estar el alma dividida en tres partes, situar en el cerebro aquella que desarrolla el sentido y la razón.

En definitiva, a este argumento unos responderán de una manera y otros de otra. Galeno, efectivamente, no negará que el alma, ya que piensa que es un cuerpo esparcido por el cerebro entero, sea afectada en sus diversas partes de diversos modos: [99] así pues, cuando ya envejece el alma que está en el corazón por la magnitud del calor y de la sequedad, la que permanece en el cerebro no sufre aún el envejecimiento. Y, para el fin parece óptimamente establecido aquello de que el animal manco y mutilado no permanezca, sino que sea privado de la vida antes que volverse inútil. Por otro lado, como ya hemos demostrado que no puede ser más cierto el que haya tres almas en el hombre, que el que sea él mismo tres seres vivos, ni puede creerse nunca que el alma sea el cuerpo de un hombre sano, esta respuesta, incluso en el caso de que no tuviera más objeciones que éstas, a pesar de todo merece ser relegada. Y, en todo caso, como es inconsistente incluso admitiendo esos absurdos, es evidente que carece de importancia. Pues si la propia alma del cerebro no envejece, o toda ella ve, o por una parte, de modo que de esta forma a cada sentido se le adscribe su porción <de alma cerebral>. Si lo segundo, un sentido oír, otro ver y otro tocar. Esta concepción, si alguien espontáneamente a mí me la confesara, yo, para no contender con un hombre tan absurdo, estaría ya dispuesto a conceder de buen grado la muerte de las almas. Si, por el contrario, se dice que es el alma en su totalidad la que ve y es como en el nervio sin espíritu —el dolor o el placer redifunde instantáneamente por todo el cuerpo—, yo me pregunto: dado que el alma misma y con ella el cerebro están en buen estado y no envejecen, ¿por qué no todas las demás fuerzas internas permanecen ilesas?

Por tanto, es necesario que el que delira por la vejez o por una enfermedad, carezca de la visión y del oído. Pero de este modo se colocarán en uno solo no ya tres hombres, como Galeno atribuye irónicamente a Platón, sino más de diez, si es que se basa en la segunda posibilidad, es más, prácticamente innumerables. Por consiguiente, tras dejar de lado esta respuesta, debemos analizar otra.

|100| Sentir, ciertamente, como ya ha sido dicho a partir de Alejandro, se da primero padeciendo, y luego consta de una cierta actividad; una actividad que se da en el alma que siente. No obstante, el padecer es propio de un órgano, y si él está bien dispuesto, entonces la facultad de sentir funciona correctamente. Ahora bien, no permanece ileso lo que es perfeccionado por la acción: por ello podemos conceder que los ancianos pueden ver u oír de forma sutil y de lejos, pero de ningún modo ver u oír bien: |482b| al revés, el propio acto de sentir está embotado y es débil. Esta respuesta es muy aguda, pero no logra escaparse de una dificultad, y es que en el alma se constituye tanto el actuar como el padecer. Sin embargo, en relación con esto se podrá decir que, una vez que el alma es lesionada, puede padecer, pero en modo alguno llevar a cabo acciones. Ahora bien, la desconfianza de los ancianos, si alguien la analiza adecuadamente, parece estar en la causa de sus acciones imperfectas más que la lesión del alma, pues algunos al delirar se han vuelto más audaces. Ésta es, pues, una prueba de que la conciencia de debilidad es la causa de que los ancianos se crean propicios a las acciones imperfectas, más bien que el debilitamiento. (XX) Más aún, en los que se están muriendo por desequilibrio del corazón, las propias facultades directrices parecen ser mejores, digo más, semejantes a las de los sanos, lo cual incluso Cicerón, hablando en favor de A. Cluentio, parece confirmar con estas palabras: «El moribundo miró más largamente». Y esto lo dice con más claridad en sus libros *Acerca de la adivinación* al narrar el ejemplo de Posidonio, si

bien en este ejemplo no pretende que los sentidos sean más agudos, sino más bien explicar la divinidad del alma, de modo que a partir de ello se puede sumar otro argumento a favor de la inmortalidad de las almas. No obstante, no tiene nada que ver con la inmortalidad del alma esta adivinación, sutilidad de ingenio o agudo presentimiento del porvenir, pues la destrucción de la razón tiene como resultado la adivinación: |101| no en vano se concede que las bestias, los tontos y los niños adivinan mejor, pues a partir de ellos reconocemos indudablemente ciertas señales. No obstante, se ha concedido que los moribundos miran mejor hacia el futuro por el hecho de que concentran con más atención su alma debido a su máxima inquietud, y también por el hecho de que entonces toman en consideración pocas cosas, pensando de entre ellas sólo las que creen de la máxima importancia. Otros más en correspondencia con el pensamiento de Aristóteles reconocen que nadie muere de vejez de corazón, sino que, cuando ya se ha desvanecido el calor, surgen enfermedades aniquiladoras a partir de las indigestiones. Por esta razón ningún anciano parece morir de vejez, sino de enfermedad, y en ellos se convierten en letales las enfermedades que en la juventud eran leves. Por eso cuando alguien se hace viejo, al acumularse las indigestiones, y al declinar el calor, fácilmente se expone a cualquier enfermedad, en cuanto que por naturaleza está expuesto a ella, y fácilmente se extingue por eso. En consecuencia, se escapan de ese peligro durante más tiempo quienes usan de una ejercitación abundante del cuerpo y de una mínima de la mente, y de poco alimento: por estas razones los eruditos nunca disfrutan de una larga vejez, a no ser que se alimenten de forma selectiva. Por el contrario, quienes hubieran escapado vivos a todas las enfermedades, pero con sequedad del pulmón, como piensa Aristóteles en el libro *Acerca de la respiración*, no mueren de vejez de corazón. Por ello no debemos decir que el alma envejece en quienes aún no ha envejecido el corazón. Sin embargo, ¿por qué enferman

menos los ancianos que los jóvenes, como Hipócrates dice? Sería propio, en efecto, que ellos estuvieran más a merced de la enfermedad por la debilidad del calor. Galeno entiende que eso pasa en aquellos que usan de un modo de vida moderado, por lo que no se trata de un beneficio de la senectud, sino de la moderación. Ahora bien, otra cosa piensa Hipócrates que va más allá incluso de la moderación de la alimentación y de los esfuerzos en los ancianos: [102] el calor en los ancianos es, en efecto, menor y menos húmedo, y por eso están menos expuestos a las fiebres y a las enfermedades pútridas, gracias a un equilibrio natural resistente. [483a] Y eso mismo nos lo muestra esta experiencia: los jóvenes son más vulnerables que los ancianos en la época de epidemia, y generalmente por la sola cualidad del aire estival incurren en fiebres, ya que ellos, aunque posean un calor más fuerte, sin embargo tienen una piel menos espesa que la de los ancianos, y no es verdad que un calor más fuerte resista mejor que uno débil a toda causa de enfermedad cuando ésta tiene su origen en el desequilibrio <de humores>. Añádase también que los miembros de los ancianos son más duros y más sólidos. En consecuencia, si les prescribieras a todos éstos una elección más escrupulosa del alimento, y esfuerzos más moderados, el discurso de Hipócrates se demostrará claro y completo. Pero, para volver a nuestro asunto, esta respuesta no es satisfactoria puesto que si el alma envejece en razón de la vejez del corazón, aunque éste no envejezca hasta el último extremo, sin embargo se vuelve impotente, y mucho más débil que muchos sentidos; además, Alejandro, que piensa que toda alma, incluida la humana, muere, reconoce en su libro *Acerca del intelecto* que los ancianos entienden mejor que los jóvenes, y son más aptos para el estudio. Por consiguiente, como es manifiesto que, si es verdad que el alma resulta afectada junto con el corazón, en la vejez tendrá que decrecer en fuerzas, pero los sentidos y el intelecto aumentan, no será ella entonces la base de los sentidos y de la inteligencia. Pero entretanto se me ocurre narrar

lo que le ocurrió a Angelo Cardano, afín mío: con sesenta años había perdido la vista casi al completo, y así sin enfermedad aparente llegó a los setenta años; |103| como hasta entonces había vivido con una esposa estéril, —y por eso adoptó a Andrea en la familia—, al morir esa esposa, se casó con otra: tuvo tres hijos, de los cuales el último nació teniendo él ya setenta y siete años, aunque Aristóteles estableciera en los hombres el límite para generar hijos en los setenta años. Desde las nuevas nupcias poco a poco fue recuperando la agudeza de la visión tan bien, que con noventa y cuatro años solía leer las letras pequeñas sin lentes. Por otro lado, tampoco es satisfactoria esa respuesta en el caso de las enfermedades, puesto que en éstas ha de ser absolutamente necesario que el alma se corrompa cuando el espíritu, como dicen, juntamente plantado <con ella> ya esté sometido a la corrupción. No obstante, nunca oyen los enfermos más sutilmente que en el momento último de su vida.

También podría responder Galeno de otra manera diciendo que la sequedad no es un estorbo para los sentidos: es más, él llega a afirmar que las estrellas son sapientísimas porque son muy secas. Pero yo en verdad me avergüenzo de él cuando habla de la sequedad, cuando ni las estrellas son sabias, ni secas, además están desprovistas de toda cualidad extraña. En todo caso, en la vez no sólo la sequedad domina, sino también la frialdad, y es claro, también desde su punto de vista, que ésta es un obstáculo para toda función del alma animal: pues dice que los ancianos son olvidadizos por la frialdad. Quizá alguien niegue que los ancianos puedan utilizar de sentidos igualmente perfectos, pero podría ofrecerse del intelecto otra explicación, la cual también se suele dar en los ancianos a la previsión: podemos atribuirles el que <intelectualmente> no sientan ellos detrimento por la avanzada edad y por el debilitamiento, el cual se produce tan lentamente, |104| pero esto en el caso de los enfermos no puede defenderse. |483b| Vemos además a algunos que en su juventud no

habían podido digerir alimentos leves, pero que en su extrema vejez lo hicieron con alimentos pesadísimos. He comprobado que Alessandro Cardano con más de setenta años, tras ser muy bien curado por un oculista de unas cataratas por medio de una aguja, veía tan bien —aunque viviera pocos años— que reconocía a los que venían de lejos mejor que yo, que entonces era adolescente. No obstante, lo conseguía con ayuda de lentes, pues sin ellas poco veía bien.

¿Acaso, pues, habría podido yo otorgarle a ese argumento de Platón tan poca relevancia, cuando Aristóteles parece afirmar que toda alma es inmortal? Pues tampoco se ha de decir que el alma permaneciendo hasta el momento final, como la llama una vez que se ha consumido no sólo el aceite sino también la hila, se extingue sin interrupción, pues es verdad que conforme la llama baja hasta el final va iluminando menos, sin embargo, cuando devora la hila, resplandece: y este ejemplo algunos suelen trasladarlo a los moribundos que poco antes de morir reviven. Por consiguiente, deberán ponerse a mi cuenta las palabras del Filósofo en el libro segundo *Acerca de la reproducción de los animales*; son éstas (añadiré primero en griego las palabras que tome de Aristóteles, puesto que muchos tienen por razón su cita, y no inmerecidamente):

ἔχει δ' ἀπορίαν πλείστην, καὶ δεῖ προ-
θυμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν, καὶ καθ'
ὅσον ἐνδέχεται· τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν
ψυχὴν, τὰ σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τὰ
μήπω χωριστὰ δῆλον ὅτι δυνάμει μὲν ἔχο-
ντα θετέον, |105| ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχοντα
πρὶν ἢ καθάπερ τὰ χωριζόμενα τῶν
κυημάτων ἔλκει τὴν τροφὴν καὶ ποιεῖ τὸ
τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον· πρῶτον μὲν
γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα φυτοῦ

βίον· ἐπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς
 αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς, καὶ περὶ τῆς
 νοητικῆς· πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει
 πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργεῖα· ἀναγκαῖον δὲ
 ἦτοι μὴ οὐσας πρότερον ἐγγίγνεσθαι
 πάσας, ἢ πάσας προὔπαρχούσας ἢ τὰς μὲν
 τὰς δὲ μὴ, καὶ ἐγγίγνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ μὴ
 εἰσελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος
 σπέρματι, ἢ ἐνταῦθα μὲν ἐκεῖθεν ἐλθο-
 ῦσας, ἐν δὲ τῷ ἄρρενι, ἢ θύραθεν
 ἐγγίγνομενας ἀπάσας, ἢ μηδεμίαν, ἢ τὰς
 μὲν τὰς δὲ μὴ· ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε
 πάσας προᾠπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν
 τοιοῦτων· ὅσων γὰρ ἐστιν ἀρχῶν ἢ
 ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας
 ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον
 βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν
 εἰσιέναι ἀδύνατον· οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ’
 αὐτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους
 οὐσας, οὔτ’ ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ
 σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς
 τροφῆς ἐστιν· λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον
 θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον·
 οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργεῖν κοινωνεῖ ἢ
 σωματικῇ ἐνέργειᾳ· Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς
 δύναμις ἐτέρου σώματος ἔοικε κεκο-
 ινωηκέναι καὶ θειότερου τῶν καλο-
 υμένων στοιχείων· ὥς δὲ διαφέρουσι
 τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμὴν ἀλλήλων
 οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις·
 πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι
 ἐνυπάρχει ὅπερ |106| ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ
 σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν· τοῦτο

δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμις ἐστὶν
 ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ
 σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα, καὶ ἡ
 ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ
 τῶν ἄστρον στοιχείῳ· διὸ πῦρ μὲν οὐθὲν
 γενν' ζῶον, οὐδὲ φαίνεται συνιστάμενον
 ἐν πυρουμένοις οὔτ' ἐν ὑγροῖς οὔτ' ἐν
 ξηροῖς οὐθέν· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης
 καὶ ἡ τῶν ζώων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ
 σπέρματος, |484a| ἀλλὰ καὶ τι περίττωμα
 τύχη τῆς φύσεως ὃν ἕτερον, ὅμως ἔχει
 καὶ τοῦτο ζωτικὴν ἀρχήν· ὅτι μὲν οὖν ἡ ἐν
 τοῖς ζώοις θερμότης οὔτε πῦρ οὔτε ἀπὸ
 πυρὸς ἔχει τὴν ἀρχήν ἐκ τῶν τοιούτων
 ἐστὶ φανερόν· τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα ἐν ᾧ
 συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς
 ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὃν σώματος ὅσοις
 ἐμπεριλαμβάνεται τι θεῖον· τοιοῦτος δ'
 ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς· τὸ δ'
 ἀχώριστον, τοῦτο τὸ σῶμα τῆς γονῆς
 διαλύεται καὶ πνευματοῦται φύσιν ἔχον
 ὑγρὰν καὶ ὑδατώδη· διόπερ οὐ δεῖ ζητεῖν
 αἰεὶ θύραζε αὐτὸ ἐξιέναι, οὐδὲ μόριον
 οὐθὲν εἶναι τῆς συστάσης μορφῆς ὥσπερ
 οὐδὲ τὸν ὀπὸν τὸν τὸ γάλα συνιστάντα·
 καὶ γὰρ οὗτος μεταβάλλει καὶ μόριον
 οὐθέν ἐστὶ τῶν συνισταμένων ὄγκων·
 Περὶ μὲν οὖν ψυχῆς πῶς ἔχει τὰ κυήματα
 καὶ ἡ γονὴ καὶ πῶς οὐκ ἔχει διωρισται·
 δυνάμει μὲν γὰρ ἔχει, ἐνεργεῖν δ' οὐκ ἔχει·

Nos valemos aquí de una parrafada tan larga porque nuestra
 discusión sobre qué opinaba Aristóteles tomará arranque desde

esta famosísima cita; [107] así pues, traduzcámosla previamente al latín casi palabra por palabra, no para que nuestra traducción les resulte a los lectores más fiel o mejor que la del muy erudito Gaza, sino más fácil. Por lo tanto dice así:

«Hay, en efecto, una gran duda que es oportuno tratar en la medida de nuestras fuerzas, con el alma atenta a ella, investigándola con todas las razones».

Y había dicho que era ésta: «διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει, καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς». Es decir: «Por esto, lo relativo a la mente es: cuándo, cómo y de dónde reciben su parte los seres que participan de este principio». Así pues, para responder a esta duda introduce las palabras en griego que siguen a continuación, las cuales nosotros hemos escrito más arriba:

«Por lo tanto, está claro que los espermas y los embriones tomados en sí mismos poseen en potencia el alma nutritiva, pero no la poseen en acto antes de que, como hacen los embriones que ya están separados, se procuren el alimento y desempeñen la función de tal alma. Pues al principio todos estos seres parecen llevar la vida de una planta, y de igual modo hay que hablar del alma sensitiva y de la racional, y es que resulta manifiesto que poseen todas estas almas antes en potencia que en acto. Y además, es necesario o que sin existir en un primer momento nazcan, o que todas existieran previamente, o unas sí y otras no. Y si nacen, que lo hagan en la materia no viniendo del esperma del macho o viniendo de él; pero si en el semen del macho, es necesario que o todas proceden de fuera, o ninguna, o unas sí y otras no. No es posible que todas existan previamente, y está claro por las siguientes razones: todos los principios cuya actividad se da con el cuerpo es claro que no pueden existir sin un cuerpo, como es imposible caminar sin pies. [108] Así pues, es imposible que éstos entren desde fuera, pues tampoco pueden entrar por ellos mismos ya que son inseparables, ni entrar con un cuerpo: el

esperma es, en efecto, un residuo del alimento en transformación. Queda, entonces, que sólo la mente se incorpore desde fuera y que sólo ella sea divina, pues en su actividad no tiene ninguna comunicación con la actividad corporal. En consecuencia, la virtualidad de toda alma parece participar de un cuerpo diferente y más divino que los llamados elementos. No obstante, igual que las almas se diferencian unas de otras por su mayor o menor nobleza, así también la naturaleza de aquel cuerpo presenta tal diferencia. [484b] En los espermas de todos los seres está presente lo que hace fecundos a los espermas, lo que se llama calor. Pero éste no es fuego ni alguna facultad similar, sino el espíritu encerrado en el esperma y en la espuma, y la naturaleza inherente a ese aire, que es proporcional al elemento de los astros. Por eso, el fuego no engendra ningún animal ni parece que se forme nada de lo cálido, ni de lo húmedo, ni de lo seco. Sin embargo, el calor del sol y el de los animales —no sólo el que se contiene en el esperma sino también en el residuo, aunque sea diverso por su naturaleza— poseen similarmente un principio vital. Es evidente, pues, por lo dicho que el calor que hay en los animales ni es fuego ni obtiene su principio del fuego. Por otro lado, el cuerpo del engendramiento en donde viene contenido conjuntamente el semen del principio animal es separable del cuerpo en aquellos seres en los que se encuentra comprendido lo divino —tal es lo que llamamos mente—; esto, sin embargo, es inseparable, y tal es ese semen del engendramiento, y se disuelve y se vierte en el espíritu al tener una naturaleza húmeda y acuosa. Por lo tanto, no hay que preguntarse si el esperma sale siempre fuera, ni si es una parte de la forma constituida, como tampoco se plantea con el jugo de la higuera que cuaja la leche: pues también éste se transforma y no pasa a ser ninguna parte de la cantidad constituida. En consecuencia, queda precisado respecto al alma, de qué modo los embriones y el semen la tienen y de qué modo no la tienen: la tienen en potencia, pero no en acto».

[109] Por consiguiente, el Filósofo piensa que toda alma es algo divino, y que, para decirlo brevemente, su substancia elemental está formada e impresa por la virtualidad celeste, no sólo porque ni envejece, ni es viciada por las enfermedades, sino porque contiene en sí aquella fuerza de generar y formar. En definitiva, no está tan alejada de Platón la opinión de Aristóteles acerca del alma de las bestias. No obstante, que le niega la inmortalidad es claro a partir de varias cosas que aducimos a continuación: por esa razón dijo que no está constituida del elemento de las estrellas, esto es, de su substancia, sino de una parte proporcional de él, y que no es otro cuerpo, sino la facultad de un cuerpo, y claramente la declaró corruptible al afirmar que ninguna es separable, excepto la mente. Pero también es claro por qué no envejece o por qué no es viciada por la enfermedad, pues es divina aquella facultad que ni decrece ni aumenta mientras el cuerpo permanece, pero una vez que éste se disuelve, ella misma perece por accidente, igual que la luz del sol que está en el aire: su naturaleza es, en efecto, la de las entidades perpetuas, sin embargo, ante la corrupción próxima se destruye; así pues, el alma por sí es inviolable, pero por la naturaleza próxima muere en cada momento, mientras otro <ser vivo> surge. En conclusión: el alma no es un cuerpo, pues no podría estar por cualquier parte y en la totalidad del cuerpo, y necesitaría de otro motor. Tampoco es un accidente, pues sería posterior al cuerpo mismo, y no habría dignidad en el hecho de que hubiera un principio del ser vivo, y que ese mismo principio fuera viviente él por accidente, como tampoco podría ser blanco por el hecho de que su substancia es incorpórea. Y no puede estar compuesta de elementos, ni tampoco de otro cuerpo celeste, puesto que todo su poder está en la semilla, y no tiene ninguna función propia, dado que sólo está envuelta por la virtualidad celeste, con la cual como guía ejerce las operaciones de los sentidos y de la nutrición. [110] Y de este modo resolvió Aristóteles la cuestión que al principio del capítulo propuso, y

que nosotros dejamos de lado. |485a| En verdad, tiene un argumento contra el parecer de Platón: que las almas sensitiva y nutritiva no son separables, puesto que necesitan del cuerpo para sus operaciones. No obstante, nos mostró aquello que más debíamos esperar, es decir, que el alma está contenida en el espíritu mismo; por consiguiente, los miembros son recipientes no sólo del alma, sino de aquello que contiene al alma, y los miembros no han sido creados sino por causa del espíritu, no sólo para que lo custodien, sino también para llevar a término sus operaciones. Por consiguiente, una vez que se ha clarificado copiosa y claramente la opinión de Platón, vayamos al parecer de Aristóteles.

Capítulo V

La opinión de Aristóteles acerca de la inmortalidad del alma

(XXI) Desechada por parte del Filósofo la opinión de la inmortalidad de toda clase de alma, parece oportuno declarar qué es lo que pensó acerca del intelecto. Así pues, para no alejarnos más del tema, en las palabras precedentes suscita él tres preguntas acerca del alma. La primera es si todas las almas existen antes de deslizarse en el cuerpo, si simultáneamente salen de él, o algunas sí y otras no, de modo que es evidente que considera que lo que nace también al mismo tiempo es generado, y lo que accede <desde fuera> existe previamente. Otra cuestión es la siguiente: en el caso de que nazcan todas o varias, ¿acaso lo hacen del semen del macho?, ¿acaso están en la materia, o sea, en la sangre menstrual? La tercera es si, procediendo del semen del macho, en él mismo se generan, o acceden desde fuera. |111| En todas estas cuestiones tienen en cuenta esos tres elementos, es decir, si todas, si ninguna, si alguna. Y la tercera cuestión no es una división de la segunda, sino que abraza la primera y la segunda, de otra manera se contradiría consigo mismo. Así pues, las almas que acceden desde fuera preexisten. De modo que para resolver la tercera cuestión dice que no todas pueden acceder desde fuera, pues las almas se dan con el cuerpo o sin él, asunto que no trata en este momento. Ahora bien, afirma que la mente es lo único que accede a nosotros desde fuera, por lo que se concluye que también precede al cuerpo. Y para que no consideráramos la mente una cierta virtualidad celeste, sino una substancia, declaró después que toda alma participa de esa virtualidad celeste, y dijo que no hay ningún otro género de alma que acceda desde fuera, por lo cual la mente será una cierta substancia anterior al cuerpo, divina, y procedente de fuera. Y explica esto de la siguiente manera:

es porque su operación no se comunica con el cuerpo. A partir de esto se nos muestra la resolución del argumento que habíamos establecido en último lugar a partir de la cita de Aristóteles del libro primero *Acerca del alma*: el intelecto, en efecto, tiene alguna operación desunida del cuerpo por completo, ¿me preguntas cuál?: aquella que en el libro duodécimo de la *Metafísica* describió con estas palabras: «Pero él posee una existencia como la mejor para nosotros durante un corto tiempo», hablando de Dios. Sin embargo, añade después: «El intelecto se entiende a sí mismo por la captación del inteligible, se hace inteligible estableciendo contacto e entendiendo, de modo que intelecto e inteligible se identificarían. Y ciertamente el entendimiento es el receptáculo de lo inteligible y de la substancia; opera teniéndolos. De suerte que, en verdad, esa operación es la que le es propia, la cual también es agradabilísima y se da sin esfuerzo ni auxilio del cuerpo». [112] Que denominara en verdad substancia al intelecto pienso que no lo duda nadie, por un lado en el libro primero *Acerca del alma*, en aquel sitio cuyo argumento anulamos antes, cuando dijo: «ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα». [485b] Esto es: «El intelecto en efecto parece sobrevenir, siendo como una cierta substancia». Y por otro lado en el libro tercero de esa obra:

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν, καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς, οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθὲν αἰεὶ δὲ ἡ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστίν· ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν· οἶον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι, ἢ δὲ καρδία κινεῖται, ἂν δ' ἡδύ, ἕτερόν τι μόριον· ἔτι

καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης
τῆς διανοίας, φεύγειν τι, ἢ διώκειν οὐ
κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν
πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής·

Esto es: «Sin embargo, el principio motor no es la facultad razonadora, ni lo que se llama intelecto. En efecto, el intelecto teórico no se pronuncia acerca de aquellas cosas que miran a las acciones, ni tampoco acerca de la huida o la persecución, mientras que, por el contrario, el movimiento es siempre de persecución o huida. Pero es que ni siquiera cuando contempla algo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplo, muchas veces piensa en algo terrible o placentero y, sin embargo, no ordena movimiento alguno de huida —es el corazón el que se agita y, si se trata de algo placentero, otra parte—. Además, el intelecto a veces ordena, y la llamada razón, huir de algo o perseguirlo, pero el hombre no se mueve, sino que actúa siguiendo el apetito, como suelen hacer los incontinentes».

|113| Allí mismo, poco después

νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν
ἄνευ ὀρέξεως ἢ γὰρ βούλησις ὀρεξίς
ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῇται·

Que significa: «Ahora bien, no parece que este intelecto mueva sin impulso: la voluntad es, desde luego, un tipo de impulso y cuando nos movemos también en virtud del razonamiento es que nos movemos en virtud de la voluntad».

Por consiguiente, el propio intelecto es una substancia: pues pertenece a la mente, en la cual está también la voluntad. O debe decirse que la voluntad está en el intelecto, por lo cual el intelecto, al ser la voluntad un principio activo, también es él mismo una substancia. Por tanto, ficticia es la opinión de Alejandro y de

Pomponazzi, los cuales establecen que el intelecto no es otra cosa que el acto mismo de inteligir, el cual, como es semejante al acto de los seres divinos y eternos, por esta causa es denominado con razón por Aristóteles divino y eterno, y tal naturaleza es la que le es propia, aunque muera en la muerte del alma. Sin embargo, no se dan cuenta de que, además de a las otras realidades, Aristóteles llama al intelecto substancia. En todo caso, más abajo se declarará cuánto valen esa respuesta y opinión. Pues ahora, dado que tratamos sólo el pensamiento del Filósofo y sus palabras, parece que debe pasarse por alto de qué cosas están muy lejos. Pero tampoco las respuestas que dan Alejandro y Pomponazzi, que mantienen la opinión contraria, ponen de manifiesto en menor medida el hecho de que esta cita tomada del Filósofo señala de manera clarísima su parecer acerca de la inmortalidad del alma. Alejandro, en efecto, en el libro *Acerca del intelecto* interpreta que la mente que llega de fuera es Dios, una vez que es inteligido por el intelecto que ha llegado a su máxima perfección; |114| |486a| Él es, de esta forma, la mente, e inmortal; y como el intelecto y lo que entiende se constituyen en una unidad, entonces la mente misma se hace una parte de nosotros, y el intelecto nuestro se hace inmortal. Ahora bien, esta respuesta es hasta tal punto absurda, que demuestra claramente la inmortalidad <del intelecto>, y por ello rectamente es reprobada por Temistio, ya que, sin entrar en las demás cuestiones, no hay una sola mente sino muchas, cuando, en efecto, en el libro XII de la *Metafísica* se contabilizan aquellas substancias celestes y divinas según el número de sus órbitas, así que la mente alcanza al intelecto de cada substancia celeste, dado que, siempre siguiendo el supuesto de Alejandro, el intelecto se hace lo inteligido. Además, o la causa primera en verdad se hace nuestro intelecto, y llega ella a estar sometida a la corrupción, pensar lo cual es una aberración, o nuestro intelecto se vuelve la primera causa, y así será verdaderamente inmortal, pero no por accidente; entonces resultará esa

operación más sorprendente que el tronco de vida de Moisés: siendo mortal, por comer de él se volvía inmortal. O bien debe decirse que, como Proteo, este intelecto nuestro efectivamente unas veces llega a ser mortal y otras veces inmortal. Pero entonces nunca ha sido hecho inmortal si es que puede morir; ni al revés, como mortal, si es que no puede morir; o es que <estas dos naturalezas> se convierten en una sola conservando lo de una y otra parte, y lo mismo al mismo tiempo será mortal e inmortal; y esto es ya mucho más sorprendente que el sacrificio de la Eucaristía: nosotros creemos que Cristo está en el cielo y en la tierra, y que está contenido bajo los accidentes del pan. Ahora bien, eso es lo que aquéllos dicen, es decir, que mortal e inmortal son una misma cosa. Y también debemos prestar atención a que nuestro intelecto, según el pensamiento de Alejandro, es un cierto accidente: no es otra cosa que la operación del alma, y se funda en el alma misma, y no puede ser calificado ni de substancia corpórea, ni de substancia incorpórea. [115] Ahora bien, Dios en todos los sentidos es una substancia, de modo que de ninguna manera admitiría accidente: ¿de qué manera entonces el intelecto se volverá Dios? Pero aún es más sorprendente después que establezca que nosotros inteligimos a Dios siendo por completo mortales, pues, si comprendemos a Dios todos a partir de un intelecto confuso y por su nombre <sólo>, nos encontramos en una unión <con Dios> de esa naturaleza; si, por el contrario, a partir de un intelecto perfecto, ¿quién entiende a Dios, sino Dios mismo? Y es que quienes creen que nuestra alma es inmortal y divina consideran que es ficticio aquel distinguido conocimiento de Dios. Quisiera, en efecto, si viviera el mismo Alejandro, preguntarle una cosa sin importancia, es decir, si él mismo había accedido a una tan alta sabiduría como para conocer <plenamente> a Dios. Yo, por mi parte, a pesar de que haya encontrado muchas dificultades en casi todas las disciplinas, y no haya indagado en vano ninguna por ardua y oscura que fuera, confieso sin embargo que de

Dios, a excepción hecha de que existe, sé tanto cuanto he recibido de la fe y la religión. ¿Qué, pues, impulsó a estos filósofos a decir semejantes cosas y a mentir? Nada excepto el enorme deseo de una cierta gloria inane, con el fin de parecer más ingeniosos que todos los mortales cuando dicen esas cosas que otros nunca podrían comprender. Pero no me pertenece ahora decir cuán vano es en muchas cosas que son claras y tienen una causa manifiesta, como cuando bromea acerca de la piedra hercúlea, pues persigo con aversión costumbres comunes en nuestro tiempo, no a hombres. A aquél lo había ascendido el emperador Antonino, varón ciertamente digno, [486b] pero (como ahora suele ocurrir) los hombres insensatos abusan de la clemencia o de la impericia de los príncipes. [116] Así que, como Pomponazzi vio que esta respuesta era digna de rubor, aunque en otras ocasiones seguía en todas las cosas a aquél, responde de otra manera, diciendo en primer lugar que el intelecto, en cuanto intelecto, viene de fuera. La segunda respuesta que da es que el intelecto, también en tanto que humano, viene de fuera, cuando, en efecto, según se muestra en el libro segundo *Acerca del alma*, y en el tercero de esa misma obra, Averroes piensa que el alma sensitiva es creada por la inteligencia agente, y en favor de esto aduce las palabras que nosotros hemos aportado del libro segundo *Acerca de la reproducción de los animales* cuando de ella se habla. Así pues, no es lógico —mucho menos que en el caso de la sensitiva, la cual para los peripatéticos es manifiestamente mortal, y sin embargo viene de fuera— que el alma intelectiva venga de fuera y sin embargo esté sometida a la muerte. La tercera respuesta es que la mente viene de fuera puesto que es más divina que las demás partes del alma; necesita, en efecto, del cuerpo como objeto en su operación, no como sujeto, pues no usa de ningún órgano. ¿Quién no se da cuenta de que todas estas respuestas son arbitrarias, carentes de valor y corruptoras del sentido de Aristóteles, cuya defensa además en ninguna de ellas prevalece? Pues que el intelecto, en

tanto que intelecto, venga de fuera no es verdad, cuando Pomponazzi piensa que él precede a la generación de la semilla, y Alejandro afirma que ese intelecto divino sólo llega cuando el hombre ya está perfectamente formado. Más tarde ya dice que aquella virtualidad celeste que en ninguna parte procede de una mezcla <de elementos> no accede desde fuera, aunque ella misma también sea divina; y eso porque cree que no es la mente, sino la mente verdaderamente divina la que llega desde el exterior. De nuevo repetimos que Aristóteles denomina substancia a esta mente en el libro primero *Acerca del alma*, [117] pero ese intelecto de ninguna manera puede ser substancia, por lo cual no puede anteceder ni al cuerpo ni a la semilla. Y la otra respuesta es peor que la primera: pues, aunque Aristóteles afirme que toda alma tenga un origen celeste, afirmo que ni la sensitiva ni la nutritiva vienen de fuera, como aquél tergiversa, o son divinas, sino que aquél se refirió sólo a la mente. Resulta manifiesto, por lo tanto, que para Aristóteles la mente es una substancia divina, eterna y que llega desde fuera. La última respuesta presupone algo verdadero, pero nada tiene que ver con este asunto: si, en efecto, el alma intelectiva es más divina puesto que en su actividad no necesita de instrumento, no es necesario sin embargo que provenga de fuera, ya que se dice que viene de fuera aquello que no se extrae del semen del macho; mas el alma entera, según Pomponazzi, es extraída del semen, y no hay nada que le llegue de fuera a no ser un accidente. Pero el alma intelectiva no puede decirse que provenga del exterior, ni tampoco debe decirse que el conocimiento de los seres eternos pruebe o demuestre la divinidad o la eternidad, pues también el ojo ve la luz del sol, y el sol y las estrellas, y no por ello por su naturaleza o por similitud es llamado por el Filósofo divino o inmortal. Y tampoco es oportuno que se explique que el intelecto agente es la mente, ya que Alejandro lo interpreta como adquirido y no agente, y Pomponazzi como el intelecto mismo. No obstante, ninguno de ellos se

ha atrevido a señalar por demasiado absurdo que Dios penetra en el semen humano. Y si se explica el intelecto agente como algo que fluye desde Dios cual rayo, dado que ese rayo entiende y es eterno, es evidente que Aristóteles pensó que nuestra alma es inmortal. |487a| |118| La segunda cita está en el primer libro *Acerca de las partes de los animales*, capítulo primero, en donde se articulan estos tres argumentos: si fuera pertinente al filósofo natural considerar toda clase de alma, entonces también consideraría la mente, y por ello todo inteligible, pues poseen una relación recíproca; por lo cual, todas las ciencias, desde el punto de vista de la filosofía natural, serían completamente superfluas. Asimismo, el filósofo natural no considera las realidades abstractas, ya que considera todas las cosas en orden a la materia, de la cual aquéllas están separadas; por consiguiente tampoco trata sobre el intelecto. En tercer lugar, el filósofo natural considera el principio del movimiento, pues toda parte del alma es principio del movimiento, porque aquella parte con la cual las plantas viven es el principio del crecer, aquella parte con la cual las bestias sienten es el principio del sentir y del mover. Ahora bien, aquella parte con la cual los hombres entienden no es causante de ningún movimiento; por ello añade:

Δῆλον οὖν ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς
 λεκτέον· οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις, ἀλλὰ
 τι μόνον αὐτῆς ἐν ἧ καὶ πλείω·

Esto es: «Es por tanto manifiesto que no se debe hablar de toda alma, ni toda alma es natural, sino alguna parte suya, una o incluso varias».

Es, pues, evidente que aquí no está refiriéndose a las llamadas Inteligencias, dado que aún no constata Aristóteles la existencia de esas almas. Cuando, en efecto, un razonamiento conviene con una cosa, todo él conviene con esa misma cosa. Ahora bien,

resulta manifiesto que el primer argumento le conviene a la mente humana, por lo que los demás y la conclusión han sido manifestados con relación a ella. A estas razones no tiene qué responder Pomponazzi: finge que Aristóteles está hablando de las Inteligencias, de lo que deducimos con claridad que él no tiene nada verdadero o semejante a la verdad que aducir cuando insiste en una abierta falsedad. Sin embargo, demuestra muchas cosas contra ese razonamiento a la manera de algunos filósofos de nuestro tiempo, los cuales con poco estudio quieren parecer saber mucho. Pero una cosa es responder y otra desarrollar argumentativamente las palabras del Filósofo —de los argumentos, no obstante, hablaremos en su lugar—. [119] Repite además continuamente muchas cosas, de modo que llega a ser extensísimo, por lo que deja atrás al Suesano, que es prolijo. En todo caso, no es coherente consigo mismo en absoluto, ya que establece que la cuestión de la inmortalidad no es un problema ni en un sentido ni en el otro. Pero a partir de ahí, olvidándose de lo que ha dicho, sostiene que es contrario a los principios naturales el que el alma intelectual, refiriéndose a la humana, sea inmortal. Pero esto lo dijo airado, ya que estaba acusado de herejía. Y es sorprendente por qué a las palabras manifiestas de Aristóteles, cuando se toman las pruebas a partir de sus citas, intenta oponerse, pues, si hay que ser fiel a las palabras del Filósofo, ¿por qué no se ha de tener confianza en unas citas tuyas tan claras, las cuales, como las esquivo de muchas maneras, las pervierte y, sin embargo, no puede huir de todas? Y si no son dignas de fe, ¡cuánto menos fe se ha de dar a pruebas tomadas a partir de citas alejadas largo trecho del sentido en el que fueron escritas, y a las que les retira su fundamento y fuerza! El caso es que escribió esto siendo anciano, mentalmente vacilante por el largo esfuerzo de la lectura, de lo cual es una prueba el que no sólo admite los milagros, sino incluso las fábulas de viejas, y después intenta atribuir todos los hechos a causas naturales, de manera que en una cosa es teni-

do como débil, en otra como impío. En cambio, nosotros decimos que, aunque defendiéramos la inmortalidad del alma, los milagros, en efecto, son pertinentes a Dios, y no es propio de un filósofo, que habla según la naturaleza, admitirlos, [487b] pero que a los demás historiadores, especialmente porque no son filósofos, les es oportuno introducir en sus escritos muchos relatos dignos de admiración por placer. Por lo cual Pomponazzi, varón por lo demás preclaro, enorme nobleza de nuestro tiempo, parece haber sido llevado a esta opinión más por la voluntad que por el juicio, y haber sido arrastrado por un afán de gloria mediante la novelería. [120] En conexión con ese mismo parecer suele ser aducida la cita del segundo libro de la *Física*, la cual como tiende a lo mismo, y es mucho más oscura que ésta, para no seguir la moda de los hombres de estos tiempos, que llenan los libros de naderías, y puesto que creo que he luchado durante demasiado tiempo con ellos, la paso por alto. La tercera cita está en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, donde investiga el Filósofo acerca de si las calamidades o la prosperidad les son pertinentes a los muertos, de tal modo que a partir de ellas lleguen a ser ellos más felices o más desgraciados, y después de una discusión responde finalmente en estos términos partiendo de su propia opinión:

συμβάλλεσθαι μὲν οὖν τι φαίνονται τοῖς
κεκμηκόσιν αἱ εὐπραξίαι τῶν φίλων, ὁμο-
ίως δὲ καὶ αἱ δυσπραξίαι· τοιαῦτα δὲ καὶ
τηλικάῃτα ὥστε μήτε τοὺς εὐδαίμονας,
μὴ εὐδαίμονας ποιεῖν, μήτ' ἄλλο τῶν τοιο-
ύτων μηδέν·

Esto es: «Parece, pues, que alcanza ciertamente a los muertos la felicidad de los amigos, y de igual manera las calamidades: sin embargo de tal modo y en tal medida que ni pueden hacer que sean felices o infelices, ni otra cosa semejante a éstas».

Responde a esto Pomponazzi, sirviéndose de los comentarios realizados por Eustracio, Burleo y Santo Tomás, que aquella cita habla acerca de la opinión de los hombres, y que lo que está en segundo lugar es la situación en la que estarían los difuntos en la mente de los vivos, tal como las desgracias de los amigos y descendientes vivos quebrantaría y disminuiría la gloria y la opinión que de la felicidad de los difuntos pervive, como la de Cambises, hijo de Ciro. Sin embargo, no se da cuenta de que esta respuesta, además de ser muy imprudente por torcer todo el sentido de las palabras del Filósofo, no es convincente, puesto que Aristóteles no se pregunta eso tanto con relación a los descendientes, sino en mayor medida con relación a los amigos, de tal manera que la conclusión se refiere a ellos; además, no aduce sus vicios, sino sus calamidades, [121] cuando, sin embargo, es patente que hieren la gloria de los predecesores los vicios mucho más que las calamidades, como ocurre en los casos de Tiberio y Augusto, Cómodo y Marco Aurelio el Filósofo. Por otro lado, no se apercibe Pomponazzi bien de que Aristóteles antes manifiesta la duda de si estas calamidades llegan a los difuntos; dice, en efecto, poco antes:

ἔοικε γὰρ ἐκ τούτων εἰ καὶ διικνεῖται
πρὸς αὐτοὺς ὅτι οὖν εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε το-
ύναντίον·

Esto es: «Parece, pues, que si algo llega hasta ellos, sea bueno o lo contrario».

Así pues, no duda de la fama y la gloria, o de la opinión, ni había motivo para dudar en el caso de que los difuntos no existieran en absoluto, por el contrario su duda tenía que ver con el hecho de que se acordaba de haber dicho en el libro tercero *Acerca del alma* que los muertos no recuerdan, por eso le parecía una cuestión difícil cómo pueden los muertos ser afectados por la

miseria de los amigos vivos. Por lo cual, Pomponazzi, como carece de toda razón y no entiende la opinión de Aristóteles, cambia y se dedica a divagar. [488a] Nosotros, por el contrario, demostramos, pues, como se dice en el libro primero de la *Física*, el discurso demostrativo es el apropiado para anular toda ambigüedad y dificultad: Aristóteles en todas partes es coherente consigo mismo. Al servirse de Eustracio y Burleo adujo autores similares a él; ahora bien, me sorprende de que introdujera a Tomás, al cual no sólo condena cuatro palabras más abajo, pues no se aviene a su opinión en otros lugares de su exposición, sino que incluso tergiversa un texto ambiguo del libro tercero de la *Ética a Nicómaco* en relación con el sentido de la inmortalidad de la obra *Acerca del alma*. Otros responden que las citas del Filósofo en sus libros acerca de la moral están en relación con la instrucción del bien vivir, y por ello tienen menos peso, pues Platón también dijo muchas mentiras por esta causa, y aquellas fábulas son más útiles que verdaderas. [122] Pero esta respuesta no tiene absolutamente ningún valor excepto para aquellos para quienes decir cualquier cosa es decir bien, los cuales anteponen sus impúdicas respuestas a la honesta discreción y al pudor; y es que, dejando de lado las demás cuestiones, a mí me parece que ningún sitio es menos propicio <para eso> que éste donde habla de la felicidad; por el contrario, ese tratamiento del tema tendría que ser transferido más bien al ámbito de la fortaleza, o de la temperancia, y no puede decirse que eso esté hecho con un propósito más astuto, de modo que haya detrás más bien un engaño, pues si escribía para los imperitos no era en modo alguno necesario este ardid; y a los doctos, por el contrario, no iba a permanecer oculto ese engaño. Luego esta cuestión se aclara en su contexto tanto que incluso parece que esa inmortalidad no viene al caso de lo que se está tratando, pues Platón añade premios y castigos más allá de la muerte, pero el Filósofo aquí duda de ello, y no reconoce con total claridad que los difuntos se vean afectados por nuestras di-

chas o desdichas, sin embargo supone como cosa averiguada que sobreviven. Pero, en el libro tercero de la misma obra niega que los muertos se entristezcan o se alegren con la pena o el premio, pronunciándose en estos términos: «Y parece que tras la muerte no hay para el hombre ningún bien o mal». De modo que aquí incluso acrecienta el temor a la muerte, cuando hubiera podido pasar por alto estas cuestiones. En consecuencia, de esto se deduce que lo que dijo acerca de la inmortalidad del alma era lo que pensaba.

La cuarta cita está en el libro segundo *Acerca del alma*, y su texto es el siguiente:

περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς
δυνάμεως, οὐδὲν πω φανερόν ἀλλ' ἔοικε
ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι· καὶ τοῦτο
μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, |123|
καθάπερ τὸ ἀέδιον τοῦ φθαρτοῦ. τὰ δὲ λο-
ιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερόν ἐκ τούτων,
ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ φασιν
τινές·

Esto es: «Pero en relación con el intelecto y la potencia especulativa no está aún nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede separarse como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no son separables como algunos dijeron».

Como Aristóteles había dicho esto, Pomponazzi trasladó con sus razonamientos esas palabras al intelecto de las Inteligencias, no dándose cuenta de que eso repugna al sentido propio del texto, pues aquél dijo «ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι», que significa «le está permitido separarse», «le sucede que se separa» o «puede separarse». Ahora bien, de ninguna manera pueden los intelectos

divinos separarse, sino que, si son considerados como intelectos, ya están separados, mientras que, si son considerados como motores, son completamente inseparables. Por ello esa separación que Aristóteles dice que se produce puede aplicarse en verdad sólo al intelecto humano. [488b] No obstante, para que no considere alguien una de estas dos alternativas, o bien que las Inteligencias mismas pueden ser separadas conceptualmente por una consideración distinta, o que esta separación del intelecto humano sólo lo es conceptualmente y no en la realidad, añade inmediatamente «τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν», que significa: «es claro que son diferentes desde el punto de vista teórico», refiriéndose a las demás partes del alma. Por consiguiente, si pueden diferenciarse conceptualmente todas las partes del alma, y hasta tal punto que añade allí mismo que unos seres vivos tienen unas y carecen de otras, y, sin embargo, no las llama *separables*, resulta manifiesto que entiende eso del intelecto humano, el cual verdaderamente se separa; y es evidente que esto está tan relacionado con la verdadera separación, [124] que Pomponazzi por mor de evitar esta cita se atreve a interpretar a Aristóteles no ya desde aquel intelecto suyo quimérico, sino que huye directamente hacia las Inteligencias, las cuales, a no ser que socavemos todo el sentido del texto griego, nadie puede entenderlas <en él>. Ahora bien, aquello que se pueda decir con verosimilitud, dígase que se dijo con dudas: que el intelecto sería perpetuo, y que se separaría puede afirmarse y defenderse, pero que no se separaría, de ninguna manera. Por lo cual, como a la separación sigue la inmortalidad, parece que cae en la misma red. También tiene que ver con la cuestión el que Aristóteles dijera que no es posible que se separen del cuerpo las demás partes del alma, como algunos creyeron, indicando con el dedo a Platón, quien consideraba incluso la sensitiva como separable e inmortal; aquél, por el contrario, afirma que esto sólo le compete al alma intelectiva. En consecuencia, puesto que no lo contradice en lo

de la separación, sino en lo tocante al asunto de aquello que puede separarse, resulta manifiesto que en lo que se refiere a la inmortalidad y a la separación del intelecto, Aristóteles pensó lo mismo que Platón.

La quinta cita está en el libro tercero de la misma obra:

τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ
σώματος, ὃ δὲ χωριστός·

Esto es: «Lo sensitivo sin el cuerpo no se da, el intelecto, por el contrario, es separable».

Esta frase la cree eludir Pomponazzi diciendo que la diferencia entre el sentido y el intelecto es clara en cuanto a la separación en potencia, pues el intelecto por su naturaleza es separable, ya que todos excepto el humano están verdaderamente separados, como los de las Inteligencias celestes. Sin embargo lo que pasa con el intelecto humano es que, [125] si bien por su naturaleza es separable, por su sujeto, porque depende del alma, y, por consiguiente, del cuerpo, no puede separarse. Pero el sentido es por naturaleza totalmente inseparable, puesto que ninguno puede darse sin su instrumento y sin el cuerpo. Por ello acudamos a otras citas en ese mismo libro; y, en efecto, dice Aristóteles:

καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥπερ τὰ
νοητά· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, τὸ
αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, καὶ τὸ νοούμενον·

Que es: «Y él mismo es, sin embargo, inteligible como también las cosas inteligibles: en esas cosas, en efecto, que carecen de materia lo mismo es lo que entiende que lo que es inteligido».

De modo que ya el propio intelecto es alguna substancia antes de que sea inteligido, de otra manera no puede explicarse en absoluto por qué él sería idéntico a sí mismo, cuando está clarísimo

por otros pronunciamientos que lo inteligido es idéntico al intelecto. |489a| Y, en efecto, todo lo que es, es idéntico a sí mismo. Por consiguiente, quiso Aristóteles que entendiéramos que el intelecto existe, pero que carece de toda materia. Ahora bien, tampoco esto es concluyente contra Pomponazzi, cuando puede ser que el intelecto se dé sin materia, y sin embargo no sea otra cosa que el inteligir mismo, lo cual es claro también a partir de las palabras precedentes. Por esto Simplicio al interpretar a Aristóteles diciendo que el intelecto pasivo está sometido a la corrupción está mucho más acertado que Temistio y Averroes, los cuales establecieron que los dos intelectos —el agente y el paciente— son eternos en el hombre. Por otro lado, esta cita tampoco va en contra nuestra, puesto que en estas frases incidimos los que solemos decir tanto *intelecto agente* como *mente*, y él es el que verdaderamente consideramos eterno en correspondencia con Aristóteles. Así pues, acerca de él así escribe un poco después:

|126| χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον, τοῦθ' ὅπερ
ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ
ἀέδιον·

Que significa: «Sin embargo, sólo separado éste es aquello que es, y sólo él inmortal y perpetuo».

Sería, pues, desvergonzado interpretar esto a partir de aquella inmortalidad fingida. Y es que el intelecto que está en el hombre, si es tal cual Pomponazzi predica, no está separado, sino que solamente es separable, y <entonces> no fue acertado añadir además de *inmortal* el término *perpetuo*, si es que el intelecto era sólo inmortal en su naturaleza e imaginativamente, pero no en realidad. Y si estas palabras no son suficientes para explicar la inmortalidad, me pregunto con qué palabras ellos se explicarán mejor o más claro, y es que no sólo parecen porfiar con que Aristóteles no dijo eso, sino que además le arrancan la facultad, para que no

pudiera decirlo con ninguna palabra, cuando no sé yo de qué manera pueda explicarse la verdadera inmortalidad con palabras más claras o más significativas. Pero si estas razones no son suficientes, interpretemos las palabras que aparecen antes, que son, si cabe, más claras:

ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἶον
τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ
τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖν
χρώματα καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ
ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ἰν ἐνέργεια
ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχο-
ντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης· τὸ δ' αὐτό
ἐστίν, ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ
πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύνάμιν χρόνῳ προ-
τέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ'
οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ·

«Éste, por su parte, hace todas las cosas, a la manera de un cierto hábito como, por ejemplo, la luz: [127] pues la luz hace en cierta manera de los colores en potencia colores en acto. Y este intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su substancia: y es que siempre es más excelso lo que actúa que lo que padece, el principio que la materia. Por lo demás, lo mismo es la ciencia en acto y la cosa. Desde el punto de vista de un individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde un punto de vista absoluto no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, por el contrario, que entienda a veces y a veces deje de entender».

El argumento es claro, el intelecto pasivo o paciente es separable, y sin mezcla: por lo tanto mucho más el agente, que es más noble que el paciente. Sin embargo no se sigue *es separable y sin mezcla*, por lo tanto *está separado y es inmortal*, [489b] pues por inte-

lecto paciente entiende la misma luz, que, por mucho que su naturaleza sea no mezclada y separable, con la muerte de su sujeto se corrompe: así también le ocurre al intelecto paciente. Por lo tanto, como eso mismo puede ser entendido del agente, añadió aquellas palabras que expusimos anteriormente, es decir, las que señalan que él mismo está separado en acto —no es sólo separable—, y es inmortal. Por lo tanto, abiertamente declara que el intelecto agente se encuentra en nosotros, ya que dice que es separable, pues si no estuviera en nosotros ya no podría decirse que es separable, sino separado, como el sol en correspondencia con el ojo. Pero, como después de que es separable y no mezclado añade que está separado, es inmortal y perpetuo, afirma su verdadera separación, y su verdadero carácter substancial y perpetuo, pues ningún accidente puede ser calificado de separado, y apenas, por esta misma razón, de separable. Por lo tanto, por el intelecto paciente, que es corruptible, entiende el intelecto y el alma racional de Pomponazzi, en la cual él se equivoca, pues piensa que es el intelecto agente. |128| Sin embargo, Pomponazzi interpreta mejor a Aristóteles que Averroes, Temistio y Simplicio, quienes pensaron que ambos son inmortales en verdad, separables, más o menos separados, cuando para el Filósofo el paciente está verdaderamente sometido a la corrupción, aunque en un cierto aspecto, como dicen, sea separable y no mezclado. Ahora bien, Simplicio se acerca más a la verdad, cuando, aunque no reconozca que el intelecto paciente deje de corromperse, sin embargo tampoco lo niega. Pero, como esto es demasiado conjetural, más abajo se declarará clarísimamente de qué manera debe ser entendido. En todo caso, si esas palabras aún no son suficientes, consideremos finalmente las últimas palabras, que son éstas:

οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν
ἀπαθές, ὃ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός,
καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

Que significa: «No recordamos, en cambio, porque esto está desprovisto de afección, sin embargo el intelecto paciente es corruptible, y sin él éste no entiende nada».

Dice poco más o menos: el intelecto agente está desprovisto de toda afección, el paciente sin embargo se corrompe en la muerte, por ello el agente no puede recordar: y la causa de ello no está en él mismo, pues no es apto para padecer o recibir algo; ni se debe al paciente, pues éste se ha corrompido. Por estas palabras debemos comprender más cosas, las cuales las diré en parte ahora, en parte las reservaré para su lugar, pero más abajo tendré que señalarlas. Y ciertamente lo primero es constatar que nuestro intelecto agente es verdaderamente inmortal: absurdísimo, y propio de un inexperto, no digno del príncipe de los filósofos, es preguntarse si recordamos después de la muerte, si es que tras la muerte nada en verdad sobrevive. [129] Después, en respuesta afirma que muere y se corrompe el intelecto paciente, el cual, por el contrario, si hablamos de la corrupción, en tanto que intelecto, según Pomponazzi y Alejandro, no está sometido a ella. Por lo tanto, el intelecto agente, no en tanto que intelecto, sino de forma verdadera sobrevive. Además, ¿qué es eso de que no entiende nada? ¿Por qué se ha de buscar una causa ajena si él mismo no existe? Recuerda Agostino Eugubicense que vio los códigos a los cuales estaban unidas estas palabras: DESPUÉS DE LA MUERTE, de modo que se leería de esta manera: «No recuerda después de la muerte». [490a] Y es razonable que se lea así, cuando Simplicio lo interpreta de esa manera también, y la razón misma lo aconseja. Pues, ¿de qué manera puede corromperse el intelecto paciente sino en la muerte? Por lo cual, no tiene mucha relevancia si esas palabras son o no añadidas, cuando por el sentido mismo se muestra su necesidad. La otra conclusión es que el intelecto agente es una parte de nosotros, pues, como ha dicho que nosotros no recordamos, responde que es puesto que el agente nada entiende, por lo que piensa que el intelecto agente es lo que queda

de nosotros como parte más principal. Y aporta además la causa de ello: él por sí mismo nada entiende, y no es auxiliado por el paciente, lo cual no tendría ningún sentido en absoluto si el intelecto agente no fuera una parte nuestra: como dice él mismo en los *Analíticos*, es un error asignar una causa deficiente, la cual por otro lado, aun en el caso de que estuviera presente, con toda la verdad de la cuestión no sufriría cambio alguno hasta este momento: de modo que, aunque el paciente permaneciera y el agente por sí entendiera, sin embargo no recordáramos, pues el intelecto agente no sería una parte de nosotros; o si eso ocurriera en razón del paciente, ¿qué sentido tendría decir que el agente sin él nada entiende?: |130| bastaba con decir que el paciente se ha corrompido y por ello no recordamos. Tampoco se pregunta eso con relación a las bestias, cuya alma, sin embargo, sólo por accidente se corrompe, ni con relación a la luz del sol, es decir, si, tras corromperse el ojo, aunque él vea por ella, el animal ve porque la luz del sol ve, o no ve tras corromperse el ojo porque la propia luz del sol no ve. La tercera cuestión es que el intelecto pasivo o paciente no es verdaderamente inmortal sino en tanto que intelecto. Partiendo de esto a Averroes le engañó una mala interpretación, ya que, si es que el intelecto agente es el único que no está mezclado y es separable, como se dice en el libro segundo *Acerca del alma*, el paciente, por más que no esté mezclado y sea separable, sin embargo está sometido a la corrupción. La cuarta cuestión es que, cuando dije que el agente es separable, hay que entender que es separable del hombre, y ello porque está separado de la materia, pero no del hombre. Éstas son citas muy firmes que demuestran desde las palabras de Aristóteles la inmortalidad del alma, las que vienen luego no la demuestran con tanta claridad, ni tampoco aquellas dos del libro primero *Acerca del alma*, las cuales sirven más de repuesta que de doctrina: nada allí, en efecto, debe ser tomado como sostenido doctrinalmente, a no ser que se ponga en relación con las creencias de los antiguos.

Por lo demás, aunque ambas razones tuyas allí <expuestas> las hayamos tratado más arriba, no son favorables al partido de la inmortalidad tanto como Pomponazzi lo es al de la mortalidad, él que a partir de una cita establecida allí ocasionalmente erige, como si se tratara de un cierto oráculo divino, innumerables fundamentos, los cuales, sin embargo, aun aceptando incluso su intelecto y su interpretación, concluyen la inmortalidad, como más abajo, cuando ponga en claro la opinión de Aristóteles, mostraré. |131| En todo caso, sea suficiente por ahora con haber señalado que aquello en lo que se basa Pomponazzi gira en torno al intelecto paciente —y nosotros libremente admitimos lo que intenta probar—, pero que el intelecto agente por sí de ningún modo necesita del cuerpo, ya sea en tanto que sujeto, ya en tanto que objeto, sino solamente el paciente, y ello para entender, requiriendo del cuerpo como objeto tan sólo.

La sexta cita está en el libro XII de la *Metafísica*, donde el Filósofo, tras decir que las formas no preceden a los compuestos, investiga también si pueden permanecer después de ellos. |490b| Y sobre esta cuestión se manifiesta en estos términos: «ἐπ' ἐνίῳν γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἥσως». Lo cual significa: «Pues en algunas cosas nada lo impide, por ejemplo, si el alma es tal; no toda, sino la mente, porque toda es quizá imposible». Pomponazzi extrajo astutamente las dificultades de este texto, como quien viera que favorece a su opinión, ya que, si la mente no antecede al hombre, tampoco puede en verdad sobrevivirle: en efecto, lo que es ingénito no puede corromperse y a su vez todas las cosas incorruptibles para Aristóteles son eternas. Por lo tanto, si la mente nace con el hombre, solamente permanece tras la muerte en virtud de esta razón, es decir, en tanto que intelecto, por lo cual de esta forma Pomponazzi logra concluir lo que se propone. Pero ahora es completamente verdadero lo que Galeno dijo, es decir, que aquellos que son adictos a las es-

cuelas son más constantes que los discípulos de Cristo y Moisés: ¿acaso no es hasta tal punto ciego Pomponazzi, que no ve que esa cita, aunque no nos favorezca, no se opone a ninguna opinión más que a la suya? Pues si es que el Filósofo habla del intelecto, y de su ficticia inmortalidad, ¿qué sentido tenía añadir el adverbio «ἴσως», que es «quizá»? ¿No es verdad que había declarado que toda alma según esa razón sobreviviría al cuerpo y sería inmortal? [132] Pero entonces, ¿para qué hablar en estos términos: «οὐδὲν κωλύει»? Y es que había podido decir abiertamente que ella permanece, a menos que también se vuelva dudoso el que el intelecto mismo, en tanto que intelecto, esté desprovisto de corrupción, lo cual, sin embargo, ni Alejandro ni Pomponazzi niegan. Entonces, ¿cómo es que tal intelecto, siendo un accidente, puede calificarse de forma de la substancia con razón por parte de Aristóteles? Pues quienes consideran como tal al intelecto no deben llamarle forma del hombre; es más, si creemos a Alejandro, tal intelecto, como es patente por experiencia incluso, si no es otra cosa más que la operación, no accede sino cuando el hombre ya es perfecto; pero entonces, ¿cómo puede ser su forma? Jamás concede Aristóteles que la forma sea posterior al compuesto, sino que en naturaleza le precede, y en el tiempo es simultánea. Ahora bien, resulta inexcusable que, si Aristóteles está pensando en un intelecto como el de este hombre, sin lugar a dudas no sólo no antecede al propio hombre, sino que tampoco le sobrevive. Si, por el contrario, se trata del intelecto en tanto que intelecto, reconozco que él es incorruptible, y además, por la misma razón eterno, y por ello precede al cuerpo. Por ello ha hablado de manera dubitativa, pensando que la mente, o el intelecto agente, en tanto que forma no precede, y, sin embargo, precede. No obstante, se convierte en forma del hombre, y siendo forma no permanece más tiempo. Ahora bien, es verdadera la proposición *esta forma* (refiriéndose a la mente) *permanecerá*, pero no se trata de una forma completa. Y nada inter-

cede entre eso que sobrevive al hombre y lo que le precede, a no ser porque el nombre <de forma> o la relación <con el cuerpo> aún no han sido adquiridos antes de que el hombre sea generado, pero después adquiere ambas cosas. Por lo tanto, estamos ante una cuestión de lógica, y no de mucho peso; y si bien puede ser sondeada con muchos argumentos, ya que también el Filósofo la trata ligeramente y de forma dubitativa, por ello sean para nosotros estas razones suficientes, [133] tanto más cuanto que contra ninguna otra opinión más que contra la de Alejandro y Pomponazzi se vuelve esta cita.

[491a] La séptima cita la suelen tomar algunos del libro II *Acerca de la generación y la corrupción*, donde Aristóteles disputando contra Empédocles acerca del alma, queriendo mostrar que ella ni es un elemento ni se forma a partir de los elementos, dice lo siguiente: «También es absurdo que el alma esté compuesta de elementos o sea alguna unidad de elementos: pues, ¿cómo se producirán las alteraciones del alma, tales como ser músico o dejar de serlo a su vez?, ¿o cómo hay memoria y olvido? Es evidente, en efecto, que si el alma es fuego, las afecciones que poseerá serán propias del fuego en cuanto fuego; pero si es una combinación de elementos, poseerá afecciones corpóreas, mas ninguna afección de éstas es corpórea». Permítasenos aquí mostrar nuestra sorpresa ante la levedad del Suesano, quien aduce en favor de la inmortalidad del intelecto esta cita hasta tal punto inoportuna, que produce la risa de Pomponazzi. Pues esta razón —paso por alto las demás cuestiones— no concluye tanto acerca del intelecto como de toda alma, y además no concluye de ella ninguna inmortalidad, sino sólo que ni es un elemento ni proviene de los elementos. Ahora bien, nosotros ya hemos declarado que su poder no está mezclado y, sin embargo, no se sigue por ello que ella sea inmortal, es más, tampoco cuando mostramos que ese equilibrio o acto celeste ya lo ha recibido como marca, como indicamos en la primera cita. Así que dejemos de lado esas simples

niñerías proferidas por aquellos que, como quieren parecer que saben, ponen sobre el tapete citas tan inoportunas, que no sólo no son probatorias, sino que en verdad refuerzan la credibilidad de las otras citas. ¿Quién puede pensar con razón, ante la enorme claridad de citas manifiestamente probatorias, que hay necesidad de esas que no tienen en absoluto nada que ver con el asunto en cuestión? [134] Una cita similar, pero más relacionada con este asunto, es la que está en el libro XXIX de los *Problemas*. Se pregunta Aristóteles: «¿Por qué es tenido entre los hombres como más justo asistir a los difuntos que a los vivos?» Y responde: «Puesto que los que viven pueden defenderse a sí mismos, los difuntos de ninguna manera». Por consiguiente, por el hecho de llevarles protección, y por el hecho de que los muertos no puedan, parece que el Filósofo afirma que los muertos sobreviven. Sin embargo, aquí, sea que los muertos existan, sea que no, de lo que queda constancia es, sin embargo, de la explicación de la piedad, y por ello la resolución del problema no parece concluir nada <acerca de la inmortalidad>. No obstante, si no pensara que los muertos existen, podría haber respondido: *porque los vivientes pueden retribuir a sus benefactores, y los muertos no pueden*. No obstante, como los *Problemas* parecen haber sido reunidos por los discípulos más bien que por el propio Aristóteles, no es nada sorprendente que contengan textos escritos con menos cuidado. Por ello no hemos querido usar del texto griego en la exposición de esas palabras, considerando que es suficiente con que sea enmendada su interpretación. Lo que tiene que ver con nuestra cuestión en el libro XXX de los *Problemas* aquí lo voy a añadir.

Así pues, la octava cita, tomada de los *Problemas* se opone a la invención de Alejandro y Pomponazzi. Tras preguntarse el Filósofo por qué los ancianos son más fuertes de mente, pero los más jóvenes aprenden más pronto y más rápido, responde que eso es porque la naturaleza nos dio dos instrumentos, las manos y la mente; y para que no lo olvidemos, lo repite una segunda vez

con estas palabras más o menos: «Se debe enumerar, en efecto, a la mente entre las cosas que la naturaleza nos ha otorgado, desempeñando realmente la función de instrumento; [135] todas las demás artes y ciencias son nuestra obra, y se debe reconocer que la mente misma es obra de la naturaleza». Y un poco más abajo todavía: [491b] «Es ciertamente la ciencia el instrumento de la mente, pues para la mente es útil la ciencia, como la flauta para el flautista». Por último me parece que es conveniente incluir lo que añade a esta cuestión, pues dice: «La mente, por lo tanto, es algo que por esa causa nos corresponde en mayor medida a los más mayores: aprendemos, por el contrario, más rápidamente siendo más jóvenes puesto que no tenemos prácticamente ningún conocimiento; cuando sabemos muchas cosas, no podemos asir después otros conocimiento de la misma forma: es la misma razón por la cual podemos recordar mejor aquellas cosas que percibimos por la mañana primero, y después avanzando el día se nos embota la memoria porque ya hemos arrastrado mucho». Él sostiene que nosotros somos más fuertes de mente cuando somos mayores, ya que la ciencia, que es el instrumento de la mente, ya ha accedido en mejores condiciones a los ancianos. Por consiguiente, nuestro intelecto, que en el código griego es *noân*, como dice también en otra parte, es obra de la naturaleza, no su propia operación, él es anterior a ella, y no envejece junto con nosotros. Y quien considera este texto de Aristóteles, ve claramente que la mente es una realidad natural, y un instrumento, y una substancia, no el acto de inteligir, o el alma ya llevada a su perfección con la forma de inteligir. Y eso se ve especialmente cuando dice que la naturaleza le dio «*σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν*». Por lo tanto, es necesario entender que la mente es o bien el alma o bien una perfección. El alma, en efecto, no: pues señala que la mente le es dada, por lo tanto una perfección. Sin embargo, ésta no puede ser la ciencia, ya sea porque

la ciencia no es obra de la naturaleza, sino del hombre, ya sea porque dice que el alma es el instrumento de la mente.

[136] La novena cita está en el libro séptimo de la *Ética a Eudemo*. Al preguntarse de qué manera la fortuna favorece a algunos, y al demostrar que su principio parte del alma, dice así:

τὸ δὲ ζητούμενον, τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς
κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δὲ
ὥπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πάν ἐκείνῳ,
κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον,
λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον·
τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι,
πλὴν θεός·

Esto es: «Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento del alma? No obstante, es manifiesto que, igual que Dios en el universo, y todo lo que hay en él, así lo que en nosotros es divino lo mueve todo: ahora bien, el principio de la razón no es la razón sino algo superior. Así pues, ¿qué podría haber de superior a la ciencia salvo Dios?»

Es claro a partir de estas palabras que Aristóteles estima que una cosa es la razón y la ciencia, y otra el principio de todo ello, el cual se encuentra en nosotros. Y piensa que este principio es divino. Pero los que dicen que de esta forma se llama divino a lo inteligido, fuerzan a Aristóteles, de modo que no enseña nada. Él hace, en efecto, que una cosa sea el intelecto y la mente, y otra cosa la ciencia y lo inteligido en tanto que lo inteligimos. Es estúpido, en todo caso, llamar divino tantas veces a lo que está sometido a la corrupción, cuando nadie hay tan absurdo y zafio que no entienda que el propio intelecto es en el hombre semejante a una cierta divinidad, o al menos que supera a todas las facultades de todos los seres vivos y mortales, y a todos sus conocimientos: ¿adónde huye entonces el raciocinio de tan importan-

te filósofo? |137| Casi lo mismo encontramos en el libro décimo de la *Ética a Nicómaco*, cuando dijo: |492a| «Si se lograra la felicidad perfecta del hombre, sería perfecta a lo largo de toda la vida, pues nada imperfecto hay en la felicidad: sin embargo, tal vida supera a la naturaleza del hombre, pues el hombre viviría de esta forma no en cuanto hombre, sino en cuanto hay algo divino en él. Tanto, pues, dista esto del compuesto mismo, cuanto su operación dista de la de éste, la cual resulta de otra virtud. Y si la mente es lo divino respecto del propio hombre, también la vida que de ella dimana es divina en comparación con la propia vida humana». Cuando pienso en estas palabras y en la pertinacia de aquellos que se oponen a esta opinión, me parece no estar viendo sino a aquellos que alaban la pobreza más que la riqueza, ensalzan la estulticia por encima de la previsión, las enfermedades por encima de la buena salud: aunque parezcan ingeniosos, no hay nadie que no comprenda abiertamente que ellos mienten, por más que defender esas causas sea más fácil que poder arrastrar a Aristóteles hacia la opinión de la mortalidad del alma. Por lo tanto, que nadie ponga por delante al Sínodo de París, o a Escoto, o a Britón, o a Gregorio Niceno, o a Agustín, o a Gregorio Nacianceno, o a Alejandro de Afrodisias, y pienso que también el Conciliador fue de esta opinión, puesto que él mismo dice haber sido acusado de decir que el alma humana es mortal. Además, Galeno y Plinio piensan eso, aunque en absoluto digan directamente que Aristóteles lo creyó. Sin embargo, ruego que se escuche en qué piedra tropezaron, y cuánta fe se les ha de prestar cuando interpretan a Aristóteles. |138| Y es que Agustín piensa que Aristóteles consideró que el alma humana es el cuerpo, fácil es a partir de esto entender que aquél no conoció a Aristóteles ni por el forro. Y no son más clarividentes los dos Gregorios, por más que sean a pesar de todo santos; ¿qué tienen que ver las doctrinas peripatéticas con la santidad de la vida? Es más, ¿quién puede defender a estos hombres, o soportarlos, ellos que, exis-

tiendo como existen tantas dificultades en una causa tan importante como es la de la inmortalidad del alma, manifiestan un juicio tan irreflexivo como quienes pensaran que habían leído entero a Aristóteles? Respetado debe ser Alejandro, respetado debe ser Escoto, y Pomponazzi, los cuales, aunque erraran, sin embargo parecen haber consagrado muchos esfuerzos en su afán por buscar la verdad. Ahora bien, el deseo de gloria empujó a Alejandro, de modo que, como Platón dijo que el alma es inmortal y Teofrasto también señaló lo mismo a partir de la opinión de Aristóteles, pretendió parecer entender mejor a Aristóteles que su discípulo Teofrasto, y al mismo tiempo enfrentar a platónicos y peripatéticos en una contienda, para que resonaran los foros cada día ante un asunto de tan gran importancia: *Alejandro dijo, el Afrodiseo argumenta*. Sin embargo, nada empujó a Juan Escoto a negar la inmortalidad más que su afán por contradecir a Santo Tomás, y aunque nunca lo hubiese leído yo, tan pronto como hubiera sabido que Tomás proclamó a aquélla inmortal, en ese preciso momento adivinaría qué iba a decir Escoto. Prefirió además en este asunto contradecir a Averroes, y entonces ser el inventor de una casi nueva opinión, cuando también el propio Alberto había aseverado la inmortalidad del alma, y el Afrodiseo, quien apenas ahora ha salido a la luz, roído y con pocos miembros, en aquel tiempo carecía de valor alguno. [492b] No obstante, hubiera sido conveniente que, al igual que Alejandro, también Pomponazzi hubiera declarado este asunto de manera más clara. [139] Sin embargo, confiado en la perspicuidad de su ingenio, como construye mucho mejor lo propio que interpreta lo ajeno, pasó por alto la opinión verosímil y abrazó la absurda. Ahora bien, hubiera sido verosímil la opinión de Escoto si así hubiese sido probada: *Si seguimos los principios de Aristóteles, estamos obligados a decir que el alma humana es más bien mortal que inmortal. Sin embargo, si cazamos su opinión a partir de sus palabras, sin lugar a dudas debe decirse que el Filósofo consideró que el alma intelectiva es in-*

mortal. No obstante, no presentó así su opinión, pero casi en esos términos. Y no todas las palabras, incluso las presentadas asertivamente por los filósofos, son probadas por medio de la razón natural, sino que frecuentemente no tenían sino convicciones probables, o una vulgar opinión de filósofos precedentes. Ya había <Escoto> dicho antes que aquellas razones según el Filósofo concluyen en favor de la mortalidad, de ahí que le atribuya la mortalidad en las demostraciones, y la inmortalidad cuando no está hablando de lo que le es propio, por ejemplo, a partir de una opinión de filósofos precedentes, cuando, por el contrario, como hemos mostrado, resulta patente y claro que Aristóteles afirmó eso, y también con frecuencia, y no a partir de la opinión de ningún filósofo precedente, ya que se enfrentaba a ellos. La causa de tan magno error fue que confundieron estas dos preguntas: ¿qué opinó el Filósofo?, y ¿qué es lo que se dice desde la razón natural? Erraron, en efecto, en uno y otro caso, temiendo decir que el Filósofo opinó algo en contra de las razones naturales. Atribuyeron a Aristóteles cosas que le eran ajenas, cuando unos le arrastraron a la opinión de la mortalidad, y otros lo hicieron ambiguo y de opinión dubitante; [140] y eso que, sin embargo, como ya hemos dicho a menudo, ni un solo lugar pueden indicar en donde señalara siquiera oscuramente la mortalidad del intelecto agente, o que él es obra de nuestra alma, o ajeno a la substancia de nuestra alma. Y que no se me recuerde a Britón Herveo, y al Conciliador, pues si se trata de una competición de autoridad, exalto mucho más a Juan Crisóstomo que a todos éstos. Del Sínodo de París nada es de admirar: que vean esto los pontífices, quienes, al ascender por impulso a los hombres a los sumos honores, no por sus virtudes, conforman los Sínodos con aquellos que poseen riquezas, favores o una magistratura, e incluso llegan a reivindicar para sí los primeros puestos en erudición, de ahí que se originen gravísimos errores. No obstante, ya prácticamente están siendo castigados con su mal. Las cosas que (como el

Filósofo rectamente decía) en principio son insignificantes, al final por el contrario resultan de la máxima importancia. Así por un mínimo error del legado la totalidad de Alemania ha sido enajenada de la religión; y de esta manera Sínodo sobre Sínodo, Concilio sobre Concilio. Y por eso no se nos viene encima el riesgo de que tengamos que creer como artículo de fe siempre que Aristóteles pretendió que el alma humana o bien es una sola en todos los hombres, o bien es mortal. Abandono a Plinio, que piensa que el sol y las estrellas son fuegos elevados desde la tierra, ¡benditos dioses!, ¿podría yo creer a este pobre hombre en su juicio sobre la naturaleza? A pesar de que llegara a leer a Aristóteles, de tan grosera Minerva fue. Pomponazzi, por su parte, rivaliza por la gloria. [493a] Ahora bien, no se puede tener razón en juntar a éstos con Teofrasto, Temistio, Simplicio, Juan Gramático, Averroes, Avicena, Algazel, Tomás, Alberto, Miguel Efesio, y finalmente todos los demás peripatéticos; [141] e igual que hago con los platónicos, de los cuales ya se ha hablado bastante, ahora pasaré por alto a los príncipes de la filosofía, quienes todos a una opinaron que el alma intelectual no sólo se considera según el parecer de Aristóteles como inmortal, lo cual es evidéntísimo, sino que debe ser afirmada como tal según los principios de los peripatéticos.

Por consiguiente, tenemos a Teofrasto según lo que dice Temistio: «ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγέννητος εἴπερ ἄφθαρτος· ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τί οὐκ αἰεί; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη; ἢ διὰ τὴν μῆξιν». Considero un escrúpulo excesivo reproducir las palabras griegas de éstos, por cuanto no es oscuro lo que dicen: por el contrario, más bien repitiéndose manifiestan una opinión clara sobre el tema, más todavía cuando, aparte de esto, se han reproducido sus palabras en latín con el máximo cuidado. Por lo tanto, será suficiente por ahora con interpretar estas palabras, las demás serán incluidas en latín. Dice, pues, Teofrasto: «Parece que es como ingénito, si es que es incorrupto; pero,

si nos asiste, ¿por qué no siempre produce movimiento?, o ¿por qué se produce el olvido y el engaño? ¿Acaso es por la mezcla?» Y de nuevo en el mismo sitio: «Como el intelecto accede al hombre desde fuera, y dado que es como si fuera puesto encima y transportado, es digno de preguntarse de qué modo puede decirse que es generado conjuntamente con nosotros, en una palabra, cuál es su consolidación o su naturaleza. Ciertamente, cuando se dice que el intelecto no es nada en acto, si se refiere a la potencia, todo lo que se dice se dice rectamente en la medida en que lo mismo ocurre en el sentido. Pero no hay que cortar la cuestión por lo sano, ni hay que demostrar con respecto a él que no es nada en acto hasta tal punto que ni siquiera sea él mismo; esto sería una calumnia y un discurso próximo al chiste. No obstante, hay que entender que en el alma la potencia de su propia clase equivale al receptáculo de las formas, tal como en las cosas que constan de materia se da aquella facultad que subyace bajo su estructura. [142] Por otro lado, el que diga que la mente accede desde fuera no debe establecerse de tal manera que sea tenida como un apósito o como algo que es transportado, sino como lo que desde el instante mismo del nacimiento nos suele asir. Igualmente, ¿de qué manera las cosas llegan a ser inteligidas?, ¿y qué clase de afección parece ésa? Es necesario que el alma sea afectada y casi que padezca, si es que debe dar un paso adelante y actuar, del mismo modo que el sentido; pero al ser incorpórea, ¿cómo puede ser que padezca o sea mutada por el cuerpo?, ¿acaso se debe pensar que su principio parte de él o de sí misma? Es manifiesto que, como quiera que nada haya que padezca a partir de sí mismo, el mismo padecer puede parecer tener su origen en el cuerpo. Sin embargo, el estar en el origen de todas las acciones, por ejemplo, de que una cosa sea inteligida o no, así como es percibida en el sentido, parece ser cosa desarrollada siempre por el intelecto. Es, por Hércules, extraordinariamente absurdo que el intelecto, que refleja su naturaleza en la materia, no sea nada él

mismo, sino sólo el mero contenedor de todas las potencias». Como Teofrasto dice esto, él que por tanto tiempo oyó a Aristóteles, que dicen que incluso solía sentarse a sus pies, al cual aquél le legó su escuela, ¿qué tiene Pomponazzi que responder a estas palabras? Aquel intelecto agente viene de fuera, y nace con nosotros; no es verdad, por lo tanto, que el alma sea la intelectiva formada por los actos de inteligir cuando ésta no es llevada a su perfección sino con el tiempo, ni que sea el intelecto agente: Aristóteles, por el contrario, sólo a éste lo llama mente, y afirma que viene de fuera, como aquél traducía; [493b] Teofrasto dice que no viene de fuera el intelecto pasivo. [143] Pero nos hemos detenido demasiado tiempo en una cosa tan clara por la estulticia de los hombres, los cuales otorgan su fe a los grandes nombres no a las cosas mismas.

Y siguen las citas de Temistio y de Simplicio, que no discrepan acerca del intelecto agente, pero al paciente lo hacen inmortal. Puesto que nadie niega que ellos concuerden con nosotros en la inmortalidad del intelecto agente y sus libros, que afirman esto, están al alcance de todos, he considerado superfluo añadir algo de ellos. Me place añadir sólo las palabras de Miguel de Efeso; éstas, en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, versan sobre aquello que decía el Filósofo: «βέλτιον μόνον ὁ νοῦς ἡμῶν». Así se traducen: «Dice Aristóteles que nuestra mente es nuestra parte mejor y el hombre mismo: es decir, situó al hombre de forma verdadera y preponderante en la vida racional, y lo hizo doble: uno a partir del alma racional y del cuerpo, cuya felicidad definió en la *Gran Moral*, concretamente en el libro primero de esta obra, como vivir según las virtudes. El otro, por el contrario, que es de manera primaria y verdadera hombre, es nuestra mente, de la cual a continuación discurrirá: sea lo que sea ella, está separada del cuerpo. Y a partir de estas evidencias se vuelve igualmente claro que aquellos que dicen que Aristóteles opinó que el alma es mortal nada dicen de verdad». No obstante, quizá

éste, y Filopón, y Tomás y Alberto poco nos favorezcan, ya que entonces alguien podría sospechar muy claramente que son movidos por el amor a la religión: nadie, en efecto, hay que dude de que fueron muy religiosos Tomás y Alberto, como que son incluidos entre los santos. Juan Filopón Alejandrino escribió muchas cosas contra Proclo y Severo en favor de la fe cristiana: se atrevió incluso a aseverar el nacimiento del mundo, lo cual cuán piamente dicho está nadie lo duda, [144] cuán peripatéticamente todos lo entienden. Para mí solamente Teofrasto será suficiente en lugar de todos los demás en cuanto a la declaración de la opinión de Aristóteles. He añadido otros autores para rechazar la petulancia de los pertinaces, aunque hasta tal punto son claras las palabras del Filósofo en esta disputa, que no tienen ya necesidad (como hemos dicho) de ningún intérprete; es más, incluso el propio Afrodiseo, casi convencido por la verdad de esta cuestión, así escribió un problema queriendo dar una explicación a por qué la complexión del cuerpo es necesaria para las operaciones del alma: «El alma racional, por sí misma ciertamente inmutable, persistiendo en su facultad, habiendo logrado el acto por su inmortalidad, y habiendo topado con un instrumento adecuadamente dispuesto, arrastra su facultad hasta el acto convenientemente». Sin embargo, esto, como ha parecido, lo concluye también de toda alma, y ha sido antes refutado. En todo caso eso no es cierto —permítanos decir esto Alejandro— a no ser que se entienda que el alma racional misma tiene aquella marca celeste por la cual siempre permanece y no se corrompe con la descomposición del órgano. Mas esto depende de la substancia del alma, y (como se ha señalado) es común a toda alma, por lo cual no debe ser remitido al poder de la razón, o a la inmortalidad, la cual en opinión de Alejandro sólo le compete al intelecto, y a él como acción o cierta afección, no como una substancia, y no de forma verdadera, sino según una similitud. [494a] Por lo cual esa cita sirve más para demostrar la incoherencia de Alejandro, que

para declarar el pensamiento del Filósofo. Pero ya parece haber llegado el momento de poner sobre el tapete las razones por las cuales el Filósofo ha sido conducido, es más, impulsado a aseverar una cosa tan importante.

Capítulo VI

Razones de Aristóteles a favor de la inmortalidad del alma

[145] (XXII) Y, en efecto, no debe considerarse de poca importancia —creo que es el momento de decirlo— lo que obligó a Aristóteles, pues vio tantas y tan importantes dificultades y ninguna de aquellas que hemos dicho en contra de la inmortalidad las pasó por alto, a reconocer tan abiertamente la inmortalidad del alma. Y veo que muchos —es más, todos los comentaristas— en esta cuestión no sólo entre sí no están de acuerdo, sino que incluso piensan cosas indignas de tan gran filósofo: ninguno de ellos, ¡oh dioses!, entendió su pensamiento. Uno afirma que creyó que el alma es mortal, otro lo considera incoherente, cuando nadie fue en sus escritos más firme ni más seguro. Sin embargo, sintió siempre tanto disgusto ante la mortalidad en cuanto a esta causa, que no dejó en sus escritos jamás ningún vestigio de ella. Así pues, ¿qué hay de extraño en que incluso hoy los filósofos de nuestro tiempo con una arrogancia intolerable nada sepan, y hagan de voceros, sin dejarse convencer por ninguna razón, por más que sea demostrativa? Les es suficiente, en efecto, con que no haya alguien entre la muchedumbre o en presencia de los jovencitos que hable después, o que diga más chistes. Es más, para que parezcan más dignos de admiración, dicen esas cosas que no entienden ni ellos mismos, pues, ¿quién creería que otros entienden aquello que los que lo dicen no lo comprenden, y lo profieren sin reflexión y sin consenso, para que parezcan doctos, imitando a los mejores en cuanto a la oscuridad de sus palabras, pero no en cuanto a la insubstancialidad de sus opiniones? Otros de entre ellos [146] —los llamo siempre insensatos, ambiciosos y frívolos— no piensan que sean filósofos si no se muestran primeramente heréticos o deshonestos: han descubierto palabras inusi-

tadas, de modo que después de que no dicen nada sano ni nada verdadero, con una tosca barbarie se ven entre los eruditos. Justamente por esa razón no hemos querido mantenernos fieles a un estilo de lenguaje purista, para que no pareciera que, imitando su estupidez e ineptitud, queríamos no tanto demostrar su impericia como poder ser criticados por ellos. Así pues, para centrarme en lo que estamos tratando, como quiera que me reclama no tanto su deshonrosa desidia y su consciente soberbia, como un cierto hado por el que me siento impelido, veo que Aristóteles no ha procedido de otra forma en el desentrañamiento de la inmortalidad del alma racional, que como Arquímedes en la demostración del principio sesquiáltero de la esfera y el cilindro. Éste, en efecto, construyó un teorema digno de admiración, y la base de muchas especulaciones de todas las partes principales <de la geometría>, de muchos problemas y muchos razonamientos. Aquél, ya que se dio cuenta de que el alma que participa de la razón es el fin de todas las consideraciones naturales y su perfección, se puso manos a la obra para aclararla con todo empeño y muchas demostraciones: [494b] lo divino, en efecto, no se nos muestra sino tenuemente, ni tampoco hay nada en la substancia de nuestro intelecto humano más noble o más agradable de saber. Por lo cual, desde ese punto de vista, no es nada de extrañar que tratase de ello no sólo con diligencia y afanosamente, sino también con un largo discurso a pesar de su costumbre. ¿Qué, como algunos fabulan, le impulsó a él para que fuera nombrado el inventor de tan admirable cosa, acaso el temor a la religión, acaso la verecundia del pueblo, acaso la ambición de novedad, cuando Platón ya antes que él dijo que el alma es inmortal? [147] Él, en verdad, no dio ninguna explicación ni de los dioses, ni del origen del mundo, que en aquel tiempo parecían cuestiones pertinentes a la devoción religiosa. De hecho, en el libro segundo de la *Metafísica* se ríe de la religión, diciendo que contiene cosas pueriles y fabulosas; y lo más importante es que, según dicen, hacía a menudo los

sacramentos de Ceres en honor de su concubina fallecida, delito por el cual fue obligado a exiliarse desde Atenas a Eubea. En todo caso, parece cierto que lo expulsaron de la Academia por desdenar la religión. En consecuencia, lo que opinó lo escribió, y no lo hizo por agradecimiento a alguien, o por esperanza, o por miedo, tanto más cuanto que no se acordaría tras la muerte ni de la felicidad ni de la miseria sino tenuemente. Y de forma abierta y audaz en el libro segundo de la *Metafísica* fue contra todas las religiones al llamarlas fábulas.

Ahora bien, por cuanto se refiere a estas cuestiones esto es lo que hay: prestó gran atención al hecho indubitable de que en el hombre hay muchas facultades, el vivir, el sentir, el imaginar, la memoria, la razón, el deseo, la voluntad, el intelecto, y que todas ellas están presentes en el hombre por el alma, puesto que todos los seres inanimados carecen completamente de ellas. Observaba además que los seres que vivían tenían en sí un cierto principio por el cual se alimentaban; y que lo contrario les pasaba a los que carecían de alma. Por ello, pues, en el libro *Acerca del movimiento de los animales* dijo que los seres inanimados son movidos por un principio exterior, los animados por uno interior. Por otro lado, los seres que tienen alma se mueven en todas las diferentes <direcciones> y también en forma de revolución, con un movimiento casi circular, ya sea cuando crecen, ya cuando se alimentan, de modo que o bien estén constituidos por el poder de todos los elementos, o bien tengan una cierta facultad celeste. [148] Y después, como en cada ser está presente un poder para generar algo similar a sí mismo, y por ello eran necesarios tantos instrumentos, tantas funciones, afirmó que hay un cierto poder divino y celeste en todos los seres, como mostramos en el segundo libro *Acerca de la reproducción de los animales*, el cual también parece declarar en el libro segundo de la *Física*. Así pues, es claro que, como todos sus seres celestes son por naturaleza inmortales, este poder es partícipe de alguna inmortalidad. Ahora bien, dado

que él se encuentra en nuestro cuerpo no de otra manera que como la luz del sol en el aire, ya que se trata de un cierto accidente, no subsiste por sí, se corrompe cuando lo que le es próximo se corrompe. Igual que la luz cuando el aire se modifica, o se corrompe, o cuando se interpone un obstáculo, de modo similar aquella fuerza divina, vinculada al cuerpo sólo por una cierta similitud, cuando él se corrompe ella se disipa y se esparce. Por consiguiente, esto es lo primero de lo que Aristóteles sin duda alguna advirtió.

[495a] Después, meditando, comprendió que los propios sentidos externos tienen algo más digno que el hecho de que ellos mismos vivan, pues dijo que los sentidos comprenden las formas separadas de la materia, en el libro segundo *Acerca del alma*, y que las plantas no sienten por eso de que ellas nada tienen que pueda separarse de la materia, o esté separado, ahora bien ellos —hablo de los sentidos— no separan <las formas> de toda materia, sino sólo de aquella que está sometida a la corrupción, pues aprehenden la longitud, la latitud y los demás accidentes que también están vinculados a la materia. Así pues, algo más divino tienen los sentidos que las almas de los vegetales, causa por la cual no sólo Platón concedió la inmortalidad de las almas a las bestias, sino que el propio Aristóteles les atribuyó una mejor proporción de inmortalidad que la que concedió a los vegetales. [149] Por lo tanto, dice (y no me importa repetirlo) en el libro primero *Acerca del alma*: «Si un viejo recibe el ojo de un joven, no verá de otro modo que el joven». Lo que significaría poco más o menos que el alma de ninguna manera se deteriora por causa de la vejez con respecto a lo que antes era: el sentido, en efecto, asume la misma explicación que el intelecto, y parecen no diferir en nada si son puestos en correspondencia sólo con el alma, es decir, ni uno ni otro pueden por sí ser violentados, o ser disminuidos; sin embargo, ambos, o bien fallan en su operación por causa del instrumento, o bien cuando el alma es aniquilada se corrompen. Así

pues, el sentido está desprovisto de corrupción no sólo porque ni en las enfermedades ni en la senectud el alma languidece —esto es posterior a lo que debe ser demostrado, aunque sea más patente—, sino también porque el propio sentido aprehende las cosas separadas de la materia, lo cual el propio Alejandro también declara varias veces. Y quizá lo apropiado para este asunto sería la demostración, mas, como todos lo reconocen y él lo demostró brillantemente entre los demás, y además muchas otras cosas deben ser ya declaradas, como cualquiera puede comprobarlo en sí mismo, lo pasaré por alto y mostraré ya qué similitud hay entre el sentido y el intelecto: naturalmente hay una similitud máxima y múltiple. En primer lugar está que (como se ha dicho) ambos conocen las cosas separadas de la materia, que ambos son movidos por otra cosa, es decir, por el objeto: pues ambos aprehenden —el sentido los sensibles y el intelecto lo que entiende—, ya que por ellos son movidos. Y si colocaras un agente en este sentido y en este intelecto, más fácil sería demostrar la inmortalidad del alma. |150| Lo tercero en que coinciden no sólo el intelecto y el sentido, sino también la imaginación, es en que todos (como se dijo en el libro *Acerca del movimiento de los animales*) tienen la misma sede, esto es, el alma. Y —como manifiesta allí— por la misma razón se demuestra que todas estas facultades discernen las cosas que aprehenden, pues lo que sea grande o pequeño, lo mismo u otro, lo conocen la imaginación y el sentido, y entre estas facultades el intelecto conoce mucho mejor las diferencias de las cosas: no así, sin embargo, la memoria, ni ella discernie. Por otro lado, que allí entiende *razón* por *mente*, a la cual también suele a menudo llamar νοῦς, no hay nadie que lo dude. Ahora bien, yo llamo *razón* a lo que es denominado por Averroes *cogitatio*. Ahora bien, el que Aristóteles estuviera entendiendo ésta, o el intelecto paciente o material, no nos preocupa en modo alguno, puesto que solamente es pertinente para la aclaración de Aristóteles el que haya una amplia similitud entre el intelecto y

el sentido, la cual, sin embargo, no nos ayuda en nada para demostrar la inmortalidad del alma, pero resulta necesaria para interpretar lo que quiere decir Aristóteles.

[495b] Por otro lado, hay una cosa que merece la pena añadir, es decir, que la sede de toda clase de alma está en esa parte del corazón que está en reposo, como allí demuestra él con una sutil demostración: es conveniente que aquello que mueve sea inmóvil, y que esté en el lugar en el cual se observa que está el origen de todo movimiento; de tal naturaleza digo yo que es el corazón, y una parte de éste: especialmente la que reposa en sí misma. Por consiguiente, el alma está allí en magnitud, no teniendo sin embargo ella magnitud. Así lo dice el Filósofo con una elegante y admirable serie de discusiones demostrándonos también de qué modo por inclinación el alma mueve al espíritu, y de qué modo los miembros por costumbre incluso sin el espíritu obedecen a la voluntad no de otra forma que en una bien ordenada ciudad. [151] Ahora bien, debe también advertirse que las restantes partes del cuerpo deben ser consideradas como animadas no porque en éstas esté el alma, pues está situada en el corazón solamente, o incluso de forma especial en aquello que allí está contenido: y es que parece que los vasos existen en razón de sus contenidos, no en razón de los vasos aquello que en ellos se contiene. Es más noble, en efecto, aquello por cuya causa otras cosas existen que aquello que existe por causa de otra cosa. Así pues, el alma misma está situada en el centro del corazón junto al espíritu allí plantado, y no sólo en los hombres, sino también en las bestias que no carecen de corazón. Resulta claro, sin embargo, que según la opinión de Hipócrates, la propia mente habita en su ventrículo izquierdo, pues dice en el libro *Περὶ καρδίας* o *Acerca del corazón*:

γνώμη γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου πέφυκεν ἐν
τῇ λαιῇ κοιλίᾳ, καὶ ἄρχει τῆς ἄλλης

Esto es: «El conocimiento, en efecto, del hombre nace en el ventrículo izquierdo, y el principio del resto del alma».

Pero de nuevo vuelvo a la explicación del sentido. Éste en su naturaleza es intermedio; es, en efecto, mortal, puesto que no se da sin el cuerpo, y aquello que siente algo no se encuentra libre de morir. Ahora bien, por la razón de sentir las cosas separadas de la materia, y por estar en el alma, es casi inmortal y más noble —dado que se trata sin duda del alma sensitiva misma—, que aquella con la que vivimos, pero debe permitírse nos —como más abajo demostraremos— situarla a ella y al alma sensitiva bajo el mismo grado de nobleza o de actualidad, y junto a ellas también a la memoria, a la imaginación y a la razón. Pero hablaremos de estas facultades en tanto que humanas más abajo.

Por lo tanto, es razonable que el intelecto paciente venga después de esta facultad sensitiva. [152] Y como parecen similares, el Filósofo en el libro segundo *Acerca del alma* realizó la distinción entre el uno y la otra con el fin de que no habitáramos por más tiempo en este error: y es que la mayor parte de los antiguos, todos los epicúreos, y Pirrón creían que el intelecto es el sentido. Posteriormente añadió: «Del intelecto y de la potencia contemplativa nada ha sido dicho todavía». Y expone a continuación la explicación de la diferencia diciendo que es claro que nosotros opinamos algo distinto de lo que sentimos pues la comprensión de uno y otro principio sería distinta. No obstante, más tarde demostraré eso (era el momento de realizar la advertencia no su demostración). Por consiguiente, al llegar al inicio del libro tercero pone de manifiesto que nada desea mostrar más que la diferencia entre el sentido y el intelecto. Dice en el encabezado del capítulo tercero: [496a] «Como, en cambio, los antiguos definieron el alma con dos diferencias, es decir con el movimiento adecuado, y con la actividad de inteligir, discernir y sentir»,

ha de considerarse qué diferencia hay entre entender y sentir, y es por ello que otros de hecho suelen situar aquí el inicio del tercer libro. Pero esto nada tiene que ver con nuestro asunto. Intenta demostrar Aristóteles preferentemente que el intelecto paciente en su naturaleza propia es tal que no puede padecer, y por ello es inmortal y similar a las demás sustancias divinas, y se basa especialmente en que, si bien el sentido es dañado por un sensible fuerte —hablo de un sensible extraordinario—, incluso en el caso de que el órgano del sentido no sea dañado en ninguna parte, el intelecto por un inteligible noble es perfeccionado. Y ello en tanto que, dado que el intelecto en modo alguno tiene su fundamento en la propia materia como sujeto, más todavía, no es ninguna de aquellas cosas que se dan antes del propio entender, está meridianamente claro que él está separado de la materia por su naturaleza propia y por tanto es muy semejante a los seres divinos. [153] Y esta razón, pese a que no puede quebrantarse en modo alguno, tiene en todo caso a Alejandro y a Pomponazzi como coadyuvantes, pues también ellos mismos reconocen que ese intelecto paciente carece de materia subyacente, y que en su naturaleza es inmarchitable: luego finalmente es similar a los seres divinos. Y nosotros hemos concedido que Aristóteles pensó eso, y además reconocemos que él sin duda alguna opinó todas las cosas que se añaden sobre esto, es decir, que él en verdad se corrompe en la muerte, que es la forma del hombre, que depende del cuerpo como objeto, y que no es nada antes de entender. Por lo cual, ni en esas cuestiones, ni en la diferencia que lo distingue del sentido —de ella hablaremos ahora—, ya sea desde el punto de vista de los argumentos, ya sea desde el punto de vista de la opinión de Aristóteles, no dudamos ni de ninguna manera hay disensión entre nosotros. Ahora bien, hay una múltiple diferencia entre el sentido y el intelecto. La primera es que el sentido siempre está en la materia como en su sujeto, mientras que el intelecto siempre se separa de ella. Otra, que el sentido es corrom-

pido por un sensible extraordinario, incluso aunque el órgano no sea herido, mientras que el intelecto es perfeccionado por un inteligible extraordinario. La tercera, que el sentido necesita de un instrumento, el intelecto, sin embargo, no tiene ningún instrumento propio. Cuarta, que el sentido es algo antes de que sienta, el intelecto sin embargo no es ninguna de las cosas que existen antes de que entienda, si quitas su preparación. Quinta, que el intelecto separa las cosas de toda materia, no considerando en ellas ni la magnitud, ni el movimiento, ni el lugar, mientras que el sentido, aunque las aprehenda sin materia, sin embargo no lo hace sin esas condiciones materiales. [154] Sexta, que el intelecto contempla el propio universal, pero el sentido, por el contrario, el singular. A partir de estas diferencias se producen otras no pocas disposiciones y diferencias, pues el intelecto es en cierto modo infinito, el sentido tiene término, muy especialmente el que se encuentra en las bestias, pero también el que está en el hombre, si es exterior. El intelecto es además perpetuo en una cierta sucesión: pues la ciencia, —por la cual yo conocí que las líneas concoides siempre se aproximan a las rectas pero nunca concurren con ellas—, es la misma que aquella por la que Nicomedes, su descubridor, las conoció: el medio, en efecto, es el mismo, los ángulos opuestos a su vez son iguales y dos rectas nunca pueden encerrar una superficie. [496b] Ahora bien, el sentido con el cual él vio estas líneas pintadas en la tablilla es otro que el que yo utilicé para trazarlas, pues no es necesario que él y yo pintemos en la tablilla las mismas líneas concoideas o unas del mismo aspecto o magnitud. Por lo tanto, el conocimiento por el intelecto es uno en todos los hombres, al permanecer el mismo objeto y el modo de entender; sin embargo, ¿cómo pueden ser las operaciones del sentido una misma para todos, cuando uno ve u oye mejor que otro, y no son las mismas cosas las que se ven o se oyen en número, es más, ni semejantes? De ahí que nadie pueda transferir a otro lo sentido por él, lo entendido ciertamente sí, y

por ello habrían podido alejarse poco de la verdad Averroes y Temistio, si hubieran apelado a la inmortalidad y la unidad del intelecto paciente, pero, como lo entendieron como una cierta substancia, y no como una forma (como muchos piensan), y no como paciente, sino como material, ni Cicerón con sus discursos, ni Crisipo con sus silogismos y con sus falacias podrían defenderlos. En último lugar tenemos que el intelecto construye unas cosas a partir de otras y va retrocediendo cada vez más y más de la materia, |155| tal como si alguien empuja un gran peso a lo alto; el sentido no puede llevar a cabo nada de esto, sino que tan pronto como retrocede de la materia, permanece siempre a la misma distancia de ella, y no puede retroceder más de lo habitual, por lo cual no puede crecer a base de construir unas cosas sobre otras a la manera del intelecto, que siempre alcanza otras cosas a partir de las precedentes y carece de un límite para tal función, a no ser la enfermedad, o la debilidad, o la muerte, o el olvido, o un impedimento. Por consiguiente, también se vuelve sobre sí mismo, y a sí mismo se comprende, cuando ningún sentido sería capaz de realizar esto. Penetra incluso en lo divino, que es algo oculto a todo género de sentido. Todas estas ideas, como han sido reconocidas igualmente y demostradas por todos, incluso por quienes piensan que desde el punto de vista de Aristóteles el alma es mortal, no me preocupo por enseñarlas, ni me ofrecen ocasión de polemizar con nadie, de modo que admitimos que todas ellas han sido demostradas no sólo por Aristóteles, sino confirmadas incluso por aquéllos, puesto que es cierto que el intelecto paciente, en tanto que intelecto, es en su naturaleza inmortal, y en realidad mortal, exactamente entre medias de las entidades divinas y de las corruptibles. Y no disputo con ellos pues deseo seguir, en cuanto puedo, el hábito de los que afirman la mortalidad del alma: son, en efecto, varones claros y eruditos. Por lo tanto, reconozco que el hombre también está en medio de las entidades mortales y de las divinas, ya que el intelecto pacien-

te, el cual parece ser su parte suprema, como nos ha parecido, es de la misma naturaleza. Incluso si me dices que se trata del intelecto material, no discutiré contigo sobre que éste no es el paciente. |156| Pon el que quieras de ellos, pues es natural antes de recibir, y tras recibir, paciente. Así es que, como acabamos de decir, sea cual sea el que de ellos pongas, nada tiene que ver con nuestro tema, la discusión no gira en torno a ello, si lo fuera, discutiríamos con más diligencia. Por ahora, baste con que haya algún intelecto además del agente cuya existencia entiende cualquiera y la percibe, y el cual por su naturaleza carece de materia; pero, puesto que depende del objeto, no puede separarse verdaderamente de tal manera que, muerto el hombre, pueda permanecer por sí mismo. Ahora bien, en lo tocante al intelecto agente, aunque estemos de acuerdo por lo demás en lo que es, |497a| puesto que <no queremos conducirnos> a la manera de las disputas de los imperitos, <los cuales> cuando ven que de esto se sigue otra cosa que va más allá de su opinión, pueden llegar a negarlo, y puesto que no debemos deducir las razones de palabras, sino demostrar qué impulsó a Aristóteles a creer en la inmortalidad, por ello hay que indagar con un poco más de profundidad cómo él mismo demuestra eso. Así que, como en toda la naturaleza se encuentra lo agente y lo paciente, también se da el acto y la potencia, pues el acto por el que Dios es puro no es del mismo género que la potencia de la materia, que carece de acto, y que los actos y potencias de las demás cosas. Por consiguiente, en el sentido no sólo se encuentra algo que padece, sino que también está algo que actúa, y la primera impresión se genera de forma pasiva, ya que el sentido recibe las formas de las cosas, y éstas, como se ha dicho, sin materia, y el ojo, mientras ve lo blanco, no es blanco, ni el oído, mientras oye lo armonioso, es sonoro y armónico. Sin embargo, el sentido común, que discierne, y que ciertamente siente (como el Filósofo piensa en el libro *Acerca del sueño y la vigilia*) concurre activamente, y con él el alma. Así pues, decir que

el órgano concurre pasivamente es más verdadero que decirlo del sentido, [157] luego en verdad los sensibles que están en potencia son conducidos al acto por algo distinto, pues los colores progresan desde la potencia al acto gracias a la luz. Similarmente también en la reproducción todo lo que se encuentra potencialmente en la materia al acto es conducido al menos por el calor celeste; y en términos generales cualquier cosa a la que le haya caído en suerte ser imperfecta, por ejemplo lo que es pasivo y las potencias, para que sea actualizada necesita de un motor y un agente. Y no es igual la necesidad de las cosas imperfectas con respecto a las perfectas, que la de las perfectas con respecto a las imperfectas. Y lo mismo pasa también en el intelecto, por lo cual en el libro tercero *Acerca del alma* (cap. V) bien dice Aristóteles: «Pero, puesto que en toda naturaleza existe algo que es materia para cada género de entes, y ello puede padecer, ya que es todas las potencias, y existe además otra cosa, causa y principio eficiente, a la que corresponde hacer y realizar todas las cosas, asumiendo una razón tal cual la que asume la técnica respecto de la materia, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un cierto intelecto que es tal que puede llegar a ser todas las cosas y otro capaz de realizarlas y hacerlas todas, el cual es como un cierto hábito como, por ejemplo, la luz; pues también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto». Si no tuviera el alma algo activo, sería completamente imperfecta, e inferior a muchas otras cosas, las cuales, por el contrario, son inferiores a ella en género. Esta razón es primera y clarísima. Otra: «Los sensibles que sólo en potencia son inteligibles ¿de qué modo serían inteligidos a no ser que sean hechos inteligibles en acto por algo eficiente o agente? Como los colores, ya que no son colores en acto si no son iluminados por la luz: si han de ser vistos necesitan lejos de toda duda de la luz. [158] Por consiguiente, es necesario que exista algún intelecto agente». Acerca de éste, como quiera que no hay

ninguna discordia con los otros que piensan que el alma es mortal, actuamos de manera un poco más negligente, especialmente porque el argumento pone de manifiesto lo que cualquiera conoce en sí mismo, es decir, que existe en nosotros una cierta fuerza activa, ya sea sintiendo, ya entendiendo. Omito que Averroes, el intérprete más grande de Aristóteles, concediera esto en la exposición del segundo libro *Acerca del alma*, también Alejandro en su *Paráfrasis*, y los demás expositores, entre los cuales uno es Alberto Magno. ¿Quién puede negar con razón esto mismo en el sentido, cuando una cosa es el juicio del sentido y otra sentir? Sentimos, y no <percibimos> que sentimos sino con el sentido. [497b] Y, dado que esto es tan manifiesto en el sentido, en el intelecto es más claro todavía, como Averroes afirma; por lo cual, igual que un sentido agente, así también es necesario poner en nosotros un intelecto agente. Sin embargo, ya que (como hemos dicho) esto nadie lo niega, pasemos a otras cosas, enseñando lo que resta, esto es, que este intelecto agente está en nosotros. Pero antes rompamos un cierto obstáculo, para que no actuemos al modo de los que filosofan en nuestro tiempo que se dedican a menudear en lo más fácil, y nos descuidemos en lo que posee mucha dificultad. (XXIII) Así pues, ya hemos dicho que el alma está en el espíritu, y que esto se confirma por el hecho de que ellos serían más nobles que los miembros. Ahora bien, es también cierto que esto está de acuerdo con la razón, pues los espíritus son como actos y artífices delegados por el alma en los miembros mismos; en cambio, los miembros son instrumentos, los cuales, además, en relación a las facultades del alma se mantienen en potencia. Por lo tanto, sería coherente que el alma habite en los espíritus del corazón y en su parte más firme, si no fuera un obstáculo que, como los espíritus son constantemente generados y se corrompen, y además el alma no sólo en ellos reside, sino que además es su forma y acto, será necesario que ella se vea modificada en cada momento, y que ningún hombre sea el mismo

que fue en el día anterior. [159] Parece, en efecto, que esta dificultad fue tratada por Galeno en el libro cuyo título es *Acerca de la utilidad de la respiración*, y da respuesta a lo que es más o menos la opinión de Asclepiades, quien, conducido —según creo— por este argumento, afirmaba que en cada momento el hombre se hace otro, al modificarse (como he dicho) su alma: «Hemos mostrado, por el contrario, que el alma, si no permanece una por toda la vida, es la misma por largo tiempo». Así pues, por este argumento (si no me equivoco, pues no puedo encontrar otro más fuerte para demostrar eso) se dejó llevar Galeno para reconocer que o bien el hombre no puede permanecer siendo el mismo, o bien el alma usa del cuerpo no de manera distinta a como el piloto de la nave; de ahí que en el libro V de las *Ordenanzas* el jurisconsulto Alfeno, bajo el título *Acerca de los juicios*, propusiera en el terreno legal lo siguiente, es decir, sancionó que el hombre, aunque con el tiempo se modifique en todas sus partes como el Senado, que es renovado por una perpetua sucesión, debe decirse que es el mismo después de algunos siglos. Por lo cual, también a partir de este ejemplo se manifiesta que el hombre entero cambia, y las palabras del jurisconsulto declaran que sería de esta opinión, y se muestra también que esta opinión en otro tiempo tuvo una autoridad reconocida, ya que fue consignada entre las leyes por el Emperador. Pero, ¿quién no ve que todas estas ideas parten de esta única base, es decir, de que el alma misma estaría sometida a la ley de la muerte? Por lo cual, un argumento no tan descuidado en favor de la opinión de Platón y de la inmortalidad de todas las almas sería que si el alma fuera mortal, entonces el ser vivo no sería en número el mismo por toda la vida. [160] Y no me conduzco torpemente, si es que el ambicioso Galeno no se atrevió a disolver este argumento que abiertamente va en contra de su opinión, por lo cual yo mismo lo dejaré ahora para que cada talento lo compruebe, especialmente porque en mis libros *Floridos* me he avenido a disolverlo. En todo caso, diré ahora

que hay algo en medio del corazón, entre la substancia del espíritu y del miembro, corrupto lo cual o ligerísimamente viciado el alma exhala, aún siendo una substancia más fuerte que el espíritu, más duradera, no similar a él en cuanto a su facultad. [498a] Y por lo que respecta a esto, ¿es que no hay alguien que fija el alma a los miembros o a la substancia del corazón, pues también ella misma, como lo demás, recibe el movimiento, no lo da, pero se distribuye por el cuerpo entero su virtualidad a través de esa parte por la cual se dice que todo el cuerpo está animado, y las arterias se mueven espontáneamente como también el corazón?

Por consiguiente, para proceder a la explicación del intelecto agente, dos cuestiones mueve el Filósofo a nuestro parecer sorprendentes, y casi recíprocamente contradictorias: una, ¿por qué cuando queremos entendemos?, la otra, ¿por qué no siempre entendemos? Y ciertamente parecen contradecirse recíprocamente, pues si el intelecto agente está dentro de nosotros, ¿por qué no siempre entendemos como el resto de las Inteligencias? Es, en efecto, el oficio propio del intelecto entender, como el del alma que viva; y, en efecto, no puede existir el alma sin vida. Pero si está fuera de nosotros, ¿por qué se subordina al arbitrio de nuestra voluntad? Se desprende de la experiencia que nosotros entendemos cuando queremos mucho mejor que sentimos. Así pues, pasó por alto en silencio esta idea por ser tan clara, ocupado en demostrar que el intelecto agente asume la misma explicación que el sentido, esto es, que está en nosotros, y que no sería otra cosa distinta del paciente, pues el paciente es cierta imagen del agente. [161] Resolvió la primera cuestión demostrando que el intelecto agente no es el que entiende, pues previamente ha puesto por debajo el paciente: hace, por el contrario, que el intelecto paciente sea el que entiende, por esta razón lo compara con la luz. Y después se pregunta: ¿por qué ese intelecto no recuerda tras la muerte? Considera entonces, como ya hemos manifestado, que él permanece y que es una parte de nosotros, pues si eliminaras

una de estas dos condiciones, no habría lugar a la pregunta, ya que si en verdad no permanece, ¿cómo puede recordar? Y si no es parte de nosotros, ¿cómo ha podido conocer? No obstante, estas cuestiones las tratamos de paso, ahora no son necesarias para demostrar el desarrollo del argumento de Aristóteles. Y no debemos prestar atención a dos cosas: me refiero a mostrar que el intelecto agente no siempre entiende porque tampoco el intelecto paciente siempre entiende. Éste, sin embargo, no siempre entiende porque no siempre es, depende del cuerpo, y no tiene ninguna substancia, a no ser él mismo; por lo tanto, igual que en la muerte cesa, así también cuando no actúa. La otra cuestión es que nuestro intelecto agente está en nosotros porque cuando queremos entendemos. Por ello también se pregunta cuál es anterior: y está claro que de algún modo el paciente es anterior, pero en su naturaleza el agente es previo. El intelecto agente, en efecto, no entiende si no existe ya el paciente, pero éste es movido por los sentidos, los sentidos por un objeto; y entre aquéllos se cuenta la memoria, pues, como se dice en el libro *Acerca del movimiento de los animales*, la memoria mueve a la mente por medio de la esperanza al proponerle un simulacro alegre o triste. Y es que las cosas buenas, y las ansiadas (dice) las apetecemos, y hacia ellas nos dirigimos, pero huimos de las malas, si es que creemos que están presentes. Sin embargo, estas cosas, como dicen, están más bien en el intelecto práctico, [162] y en todo caso a la memoria (como en el libro *Acerca de la memoria* se demuestra) los sentidos sugieren similitudes: entre los sentidos se cuenta a la imaginación; ella es, en efecto, el sentido interior. En consecuencia, el intelecto agente no siempre entiende, porque el paciente no siempre entiende. Así pues, resultan ridículos quienes establecen que el intelecto agente es Dios: [498b] pues ni Él está en nosotros, ni deja jamás de entender, ni necesita del intelecto paciente, y si Dios fuera el intelecto agente, entonces nosotros no entenderíamos activamente, sino sólo pasivamente. Por eso hizo bien Averroes en decir

que Aristóteles guardó silencio acerca del sentido agente, no del intelecto agente, ya que éste está claro. Así pues, ahora es fácil de entender qué diferencia hay entre nosotros y Alejandro, pues nosotros declararemos inmortal este intelecto agente, y distinto del intelecto paciente, no ciertamente porque sean dos en modo absoluto, sino porque —me explico— el paciente es separable, pero el agente está separado, y es éste una cierta substancia, y no sólo su propia mismidad. (XXIV) Pero refiriéndonos a Alejandro, es muy difícil lo siguiente: si el intelecto no tiene otra naturaleza que la del simple acto del que entiende, ¿cómo dará forma a la primera acción de entender si carece completamente de existencia en acto? No obstante, quizá Alejandro establezca que Dios es el agente que ilumina, y haga que haya otro agente que se encuentre en nosotros y discierna: así entonces hubiera podido defender mejor su posición, si bien él mismo no dijo esto. Ahora bien, si hacemos que Dios sea el intelecto agente, o siempre hará esos universales, o no; si lo primero, entonces ya hui-mos necesariamente hacia las Ideas de Platón, y los universales no se recogerán de los casos particulares reunidos. Si no siempre, ¿cómo podrá ser que el intelecto entienda cuando quiera? Por esta causa no quiso (según creo) Alejandro poner al intelecto agente como Dios. |163| Finalmente, tras haber declarado esto, parece que el argumento del propio Filósofo debe ser demostrado, señalando primeramente ciertas cosas que se encuentran en nosotros, son las siguientes: aunque sean los sentidos exteriores y los internos comunes para nosotros y las bestias, sin embargo hay una enorme diferencia entre los interiores de los hombres y los de las bestias, pues la imaginación y la razón misma en el hombre se extienden hasta el infinito, dado que carecen de límite. Ahora bien, las bestias sólo imaginan aquellas cosas que vean o sientan, y no tienen sus facultades un poder infinito; también en ellas hay estimación, pero en pocas se manifiesta este poder, y es oscurísimo: se cree que especialmente lo tienen los elefantes y los mo-

nos, después de los cuales vienen los perros: de hecho, mientras corregíamos estas palabras, alguien llevaba de acá para allá a un mono que conducía a los caballos y hacía muchas otras cosas admirables de ver y de oír. No obstante, igual que las aves implumes desde el nido, así estos animales no pueden separarse de la sensibilidad presente, pero se ayudan de la memoria, que en ellos es eminente hasta el extremo de los sentidos exteriores comunes, y parece haber sido concedida sin discriminación alguna entre hombres y bestias, y ello con razón, pues la naturaleza les ha dado sólo a los hombres la reminiscencia, la cual en nosotros cumple la función de la memoria, y a ella, igual que a la imaginación y a la razón, le ha otorgado generosamente una fuerza y una potencia sin límite. Por lo tanto, no es extraño que los hombres en ninguna parte de las facultades interiores del alma más fácilmente sean dañados que en la memoria, puesto que ella está especialmente vinculada al cuerpo. Ella está, en efecto, casi situada también en los miembros por la costumbre, [164] pues sin pensamiento alguno tocamos la cítara, y correctamente, de modo que los dedos son movidos no por otra cosa que por la memoria: de hecho, a veces al usar de ella no comprendemos nada, como les sucede a los niños cuando recitan largas oraciones velozmente sin comprender nada, y si los detienes se olvidan. [499a] Por lo tanto, nada admirable es que las bestias y los niños tengan una memoria muy desarrollada, puesto que esta facultad de ninguna manera está mezclada con la razón. Es más, si ejercitamos la mente, nos olvidamos de muchas cosas. Por contra, la reminiscencia es mejor y óptima en los hombres dotados de una gran mente, dado que también por ella es ayudada. De modo que se ha demostrado prolijamente que el hombre, salvo en la memoria al estar claramente presente no sólo en el cerebro, sino en todas las partes del cuerpo, en las demás partes internas manifiesta un cierto poder divino. Ahora bien, los sentidos exteriores son muy diferentes en el hombre y en las bestias, igual que pasa con los

otros. Pues, para empezar por el oído, sólo el hombre percibe la armonía y el orden, ninguna bestia es capaz de esto, aunque se deleite con las voces de su género o con las que les resultan habituales, o incluso con las más claras, como el caballo con la tuba y el ciervo con la flauta. De la misma forma tampoco en la pintura sienten las aves ni ningún otro animal la variedad de los colores, y la belleza, ni la hermosura del cielo sereno, ni la amenidad de los prados floridos, y lo mismo ocurre en los olores, pues a excepción de los de las comidas, no perciben ningún otro, por más que sean suavísimos, de tal manera que de ellos reciban algún placer, y el que no se sepa si pueden sentir aquéllos que no pertenecen a la comida no viene al caso, cuando es patente —y esto es lo ciertamente trascendental— que ningún género de aves, de peces o de cuadrúpedos perciben la armonía, la variedad de colores o la suavidad de los olores, que se da más allá del uso de los alimentos, de tal manera que les produzcan deleite. |165| Podría extender también esto al gusto y al tacto, pero, ya que es algo muy difícil y más curioso que útil, ahora lo pasaré por alto, para dirigirme hacia la argumentación de Aristóteles; quedo satisfecho con mostrar tan sólo que entre el hombre y las bestias, aunque haya mucha similitud, poca o ninguna verdadera afinidad de naturaleza hay. Por esta razón, bien dijo Averroes en el final del libro *Acerca de la sensación y de lo sensible*, que los hombres apprehenden la médula de los sensibles, pero las bestias poco más o menos sólo la corteza de ellos, y todas estas cosas él mismo, junto a las que hemos dicho, las demuestra. Por consiguiente, tras establecer estos presupuestos y estas afirmaciones, me allego al argumento del Filósofo. El intelecto agente es la perfección del paciente, y de todas aquellas cosas que existen en el hombre, además es más perfecto que el paciente, por tanto, como el paciente ya es separable, el agente, digo yo, él mismo estará separado. En cada clase de entes en donde se constituyen muchas cosas según un orden, las que son tales que se producen por otra y son

su consecuencia es necesario que vengan a dar a algo que sea tal por sí mismo. Pero se ha demostrado que en el hombre todas las facultades que ejercen el conocimiento participan de un cierto género de inmortalidad y divinidad. Por lo tanto, es conveniente que el intelecto agente sea lo que por sí es tal. Ahora bien, ciertamente no hay ninguna perfección mayor que la dignidad del intelecto paciente, la cual no sería absolutamente inmortal. Se admite que él ya es separable, y nada obstaculiza que se separe; además se sirve de todo el cuerpo como órgano, puesto que no tiene ninguna parte propia, pues está, en efecto, libre de ellas. Ya que, sin embargo, ni es una cierta substancia, ni puede inteligir sin el cuerpo como objeto, aunque por su naturaleza propia sea inmortal, no puede separarse del cuerpo. |166| Por lo tanto, ¿qué mayor perfección le daremos al intelecto agente para que este intelecto no sea verdaderamente inmortal? |499b| Es también manifiesto que todas aquellas cosas dependen de éste, así pues éste será por sí tal, o a su vez depende de otro; pero si depende y es una substancia, con todo es eterno, pues lo que desde lo eterno fluye, si es substancia, eterno es. Si, en efecto, la luz del sol fuera una substancia en vez de un accidente, sería indudablemente eterna: parece solamente porque no es una substancia. Sin embargo, declara que el intelecto es una substancia el hecho de que mueve y actúa no como un instrumento; si, en efecto, el calor actuara por sí, ciertamente sería una substancia. No obstante, el calor no actúa, sino lo cálido. El hombre es un animal perfecto y no necesita de nada exterior, por lo tanto su intelecto es por sí tal y no por causa de otro. Además, ¿cómo podrá estar en nuestra potestad este intelecto agente, si suponemos que depende de otra cosa? Por consiguiente, el resultado es que esa substancia está en nosotros y es inmortal.

Por esta razón, que en verdad, si no es demostrativa, sin embargo es mucho más fuerte que todos los argumentos que son aducidos en su contra, incluso tomados en conjunto, y más que

probable, el Filósofo, casi gloriándose continuamente repite — por doquier se acuerda de un hallazgo tan importante— que sólo la mente es verdaderamente inmortal, sólo ella es inmarcitable, viene de fuera, y nunca muere. Por eso Averroes, Teofrasto, Temistio, Simplicio, y toda la caterva de los peripatéticos, pues sólo sabían que aquél pensó que el alma es inmortal, |167| y no se dieron cuenta bien del razonamiento que lo llevó a decir eso, sino que en lugar de ese único argumento fueron estableciendo muchos y dividieron en muchos el que en su unidad era fortísimo, volvieron débil cada uno de sus argumentos; y ya preocupados más que nada por la forma de poder defender el suyo, se alejaron hacia opiniones diversas. Ahora bien, casi todos ellos podrían descender a la unidad de aquel argumento. Es por ello que mi intención sería hablar ahora de esa unidad argumental, pero lo que me he propuesto primeramente ha sido juntar los otros argumentos que suelen ser aducidos por los demás; no porque ellos deban equipararse con este único del Filósofo, sino porque, como generalmente pasa en las demás cuestiones, los ignorantes o los de ingenio más embotado se mueven más por esos razonamientos persuasivos que por las demostraciones, lo cual también confirma Averroes. Ahora bien, no me he propuesto persuadirlos con razones más débiles tanto como enseñarles a que no confíen en la multitud de razones, sino en su peso; así pues, a partir de esos razonamientos hay una sola argumentación.

Capítulo VII

Las restantes razones a favor de la inmortalidad del alma

(XXV) Si el hombre tiene que mediar entre los seres mortales y los inmortales, es necesario que, al estar el cuerpo en verdad sometido a la corrupción, el alma sea en verdad inmortal. En efecto, puesto que Dios es acto puro y la materia prima pura potencia, él es divino e inmutable y la materia prima es sujeto de corrupción y muerte; las Inteligencias están próximas a Dios, [500a] en cambio los elementos de la materia y las cosas mezcladas inanimadas están próximos a la materia; [168] a fin de que se vinculara lo eterno con lo corruptible y lo material con lo inmaterial, fue hecho el hombre equidistante entre lo uno y lo otro, pues ha recibido la naturaleza más perfecta de los seres mortales, y la más imperfecta de los inmortales; además, para que estos seres se unieran, le ha tocado al hombre el intelecto paciente como medio entre ellos, inmortal en su naturaleza, inmaterial, pero en realidad, por su disposición, sometido a la muerte, sustentándose en algo como su fundamento: me refiero ciertamente al alma, a las formas y a los simulacros de las cosas sensibles. Por consiguiente, este hombre así constituido, ¿quién no ve que está en una posición intermedia, y que es partícipe de las cosas divinas y de las humanas, él que, si careciera de intelecto agente, no estaría en medio de ninguna manera, o no sería partícipe <de unas y otras>, y habría que buscarse en lugar de éste algún otro medio cualquiera que fuese partícipe de una y otra naturaleza? Pero como no podemos encontrarlo, tendremos que reconocer que es mucho mejor que el hombre sea tal, pues dista lo mismo de uno y otro extremo, y es partícipe equilibradamente de esas naturalezas.

(XXVI) Hay que darle también mucha importancia al hecho de que, si nuestra alma no es inmortal, tras la muerte no hay nin-

guna pena ni ninguna gracia, por lo cual tampoco aquí hay verdaderamente bien ni mal, pues todo carecerá de importancia y se reducirá a nada: ¿en qué habrá beneficiado el haber sido o el no haber sido?, o ¿en qué se diferencia un hombre muerto de una ficción?, y ¿qué valor tiene cuando vive, si en verdad no es nada?

(XXVII) Pero entonces viene al caso lo siguiente: lo que ahora soy y entiendo que soy, ¿por qué no lo he sido nunca en otra ocasión, ni lo habré de ser? ¿Acaso lo acabo de ser ahora al entender eso? Porque el intelecto, pues es algo necesario, no puede darse de modo contingente. ¿Quién lo prolonga? ¿Quién lo mantiene? Ahora bien, lo mismo, dirán, puede objetarse de la piedra o del buey. |169| De ningún modo: pues ninguno de esos seres se entiende a sí mismo, ninguno es verdaderamente acto, sino que todos son partes de sus especies. Por esta causa, incluso quienes dicen que el intelecto es uno, con todo dan satisfacción a este argumento: así pues, ahora soy por esto, porque le concierne a esta materia el estar unida a esta substancia perenne.

(XXVIII) Hay que considerar además que nuestra alma suministra por doquier pruebas del infinito: no sólo nos hacemos idea de un tiempo eterno, sino que imaginamos un tamaño y un número infinito; el propio intelecto avanza perpetuamente, y si no lo impidiera la brevedad de la vida, nada quedaría sin sondear, todas las cosas serían para él accesibles y patentes, sin límite, sin meta, estaría desprovisto de toda agitación: usamos del sentido cual dato para nosotros, ahora bien, también somos ayudados por el intelecto de otros, lo que en los sentidos no podemos llevar a cabo.

(XXIX) También nos avisa aquello de que él entiende las entidades divinas, y no las mortales a no ser bajo cierta forma de divinidad, lo cual no podría producirse si él mismo no fuera divino; pues puede defenderse que esté mezclado, no diferenciado y expuesto al vicio, pero repugna a toda razón y a toda expe-

riencia que no pueda concebir las cosas mortales sino bajo la forma de la inmortalidad siendo él mismo mortal.

(XXX) Cesaría además la razón de ser de todas esas cosas inferiores: pues ¿a qué fin han sido realizados los elementos? Naturalmente, por las cosas mezcladas, éstas por las animadas, pero éstas por aquellas que están dotadas de sentido, los seres que tienen vida por el hombre. |500b| |170| Ahora bien, éste, si el alma es mortal, ¿por causa de qué puede ser sino de sí mismo? ¡He aquí una preclara respuesta! Y es que quienes confiesan que el alma es mortal, hacen al hombre más divino que quienes la declaran inmortal; es evidente que están obligados a reconocer que él es causa solamente de sí mismo, por mucho que ser por sí mismo competa sólo a Dios. Por lo tanto, los que así hablan dan la vuelta al orden del universo.

(XXXI) Añádase lo que Cicerón introduce: «¿Acaso son en vano tantos sacramentos, ceremonias, y observancias para con los dioses, la religión y la piedad? ¿Acaso todas estas cosas en las cuales durante tanto tiempo consiente todo el género humano, aunque con un ritual diverso por causas desconocidas, se derrumban?»

(XXXII) ¿Acaso es nuestra mente desemejante a Dios o semejante a los seres mortales?, ¿por qué entonces se mueve con una celeridad tan grande?, ¿por qué penetra en las entidades celestes?, ¿por qué exhibe el fundamento para tantas virtudes?, ¿por qué está tan ávida de sabiduría?, ¿por qué conoce tantas disciplinas?, ¿por qué sin intermediación alguna se aleja de los restantes animales, si es que puede ser mortal? Finalmente, ¿por qué sólo ella gira sobre sí misma? No como el ojo, que, aunque vea las demás cosas, no se reconoce a sí mismo.

(XXXIII) Tenía sus dudas, y con razón, Pedro Manna de Cremona, pues, si nuestra alma es mortal, estamos subordinados al cielo como también las bestias, y no es libre querer lo que quere-

mos. A esto responde Pomponazzi: «No está subordinada al cielo porque por naturaleza es eterna, aunque a consecuencia de otra cosa se corrompa». Esta respuesta es tendenciosa, pues yo pregunto de dónde obtiene eso, de dónde aquella naturaleza inmortal, cuando por todas partes está rodeada de cosas mortales. No obstante, dice que es desde el intelecto agente, que es exterior y abstrae, de donde se origina este intelecto. |171| ¿Cómo recibe esas cosas ya abstraídas, y las entiende, y además cuando quiere? Responde: «Se aplica a ellas». Pero ya hemos declarado que si algún intelecto divino recoge el universal a partir de casos particulares, no tendremos necesidad de las formas sensibles ni de las imágenes, y habremos de consagrar las Ideas de acuerdo con Platón, o tendremos que conceder que el intelecto divino entiende las cosas particulares. Sin embargo, ¿qué necesidad hay de palabras, cuando cada uno percibe en sí mismo que recoge gracias al poder propio de su mente el universal a partir de los casos particulares.

(XXXIV) Prácticamente igual es lo que dice el Suesano: «Si nuestra alma es mortal, es extraída desde la potencia de la materia, por lo cual tiene su ser a partir del cuerpo: en consecuencia, tiene también su operación <a partir de él>, y en general no será dominada por las cosas sensibles de una manera distinta a las bestias, y no estará al frente de sus acciones». Hay además otro argumento suyo, pero está ya casi dicho: «Los universales que son tomados desde los individuos particulares son eternos, no sin embargo por esencia, pues serían las Ideas de Platón; por lo tanto, son tales por participación del intelecto humano, que por esencia es eterno».

(XXXV) Por otro lado, también hay quienes estiman que estas razones tienen algo de importancia, es decir, el alma es indivisible, por tanto, como forma será también inmarchitable, pues lo que es indivisible no depende de la materia: todo lo material es una cantidad. Si dices que se corrompe en virtud de la corrup-

ción del cuerpo no porque sea parte suya, sino porque es su límite, tal como también un punto, está en contra que el punto sólo se da en potencia, y es posterior en su naturaleza al cuerpo, pero el alma es anterior a él y se da en acto.

|501a| (XXXVI) Similarmente, lo que puede unir cosas separadas, está separado: |172| el alma une cosas separadas, pues en las cosas materiales a partir de plurales hombres hace un hombre en especie, de animales plurales un animal en género. Así también es capaz de separar cualquier cosa que esté unida, igual que en la leche distingue la blancura de la dulzura; de la misma forma conoce las diferencias, aunque estuvieran en dos cuerpos. El alma, además, se asimila a las sustancias separadas entendiéndolo primero, luego se une a ellas, lo cual reconoce (como se ha dicho) Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, como hemos mostrado más arriba, y el Afrodiseo concede, puesto que el alma está separada. No obstante, no hay nadie que no entienda que de estas dos razones de Plotino la primera conviene también a las almas de las bestias.

(XXXVII) También Avicena en el libro sexto de los *Naturales* así argumenta a favor de la inmortalidad del alma: «El alma no se corrompe por sí misma, puesto que por sí misma carece de contrario; tampoco a consecuencia de otra cosa, ya que tiene una operación fuera de aquello con cuya corrupción debería corromperse; ella nunca puede corromperse si no es a consecuencia del cuerpo fuera del cual opera: porque entender, como a menudo se ha dicho, en modo alguno se basa en el cuerpo como sujeto, sino únicamente en el alma, en la medida en que ella es entendida como separada de él».

(XXXVIII) Están también las razones morales de Gerardo de Ot, de las cuales la primera es: «Si el alma humana es mortal, no hay ninguna felicidad, puesto que no se da después de la muerte, cuando el hombre se disuelve al completo; ni en vida, pues así se daría especialmente en la virtud. Pero las virtudes o por causa de

sí, o por esperanza deben ser deseadas y ejercidas: por lo tanto, si se elimina la esperanza, queda que sean deseadas por causa de sí mismas. Ahora bien, esto no puede ser, puesto que las virtudes repugnan a los sentidos, como la temperancia y la liberalidad, pero más que todas, la fortaleza. [173] ¿Quién, en sus cabales, si es que todo muere al mismo tiempo, se expondrá a morir voluntariamente? Por lo tanto, ¿quién con razón huirá de los bienes presentes, si no hay ninguna esperanza de un premio futuro mayor y mejor?» Hemos pasado por alto, no obstante, las demás razones de aquél puesto que toman su origen en las palabras de Aristóteles, y hemos obrado con razón así, pues sería sumamente vacuo enseñar con opiniones ambiguas y torcidas las mismas cosas que hemos expresado ya con clarísimas palabras.

(XXXIX) Suele también formarse un argumento a partir de la operación circular del alma: vuelve, en efecto, el intelecto sobre sí mismo, y en un círculo casi perfecto se gira en su operación; esto, sin embargo, no es propio de una facultad que proceda de los elementos, sino como vemos, de los seres divinos, y está muy lejos de toda potestad de los animales. Y, aunque reconozca Pomponazzi que eso le ocurre también al alma vegetal, pues nutriendo al cuerpo se alimenta a sí misma, yerra sin embargo abiertamente, pues el alma misma no se alimenta en ningún sitio, y poner un inconveniente no es dar una solución. No obstante, esto le era a él hasta tal punto familiar que es claro que en modo alguno pudo defender con la suficiente comodidad su posición acerca de la muerte de las almas; por el contrario, se desvió hacia ella por el deseo de gloria, o por la fuerza de las razones declaradas en contra de la inmortalidad. Pero volvamos al asunto: [501b] el intelecto, si se gira sobre sí mismo, no puede ser una facultad corpórea, pues, como Avicena dice en el libro sexto de los *Naturales*, el instrumento intermedia entre la facultad y el objeto. Pero si el objeto se identifica con la facultad, ¿cómo podrá algo intermediar? Además, si se gira sobre sí mismo, es

indivisible, puesto que lo que tiene magnitud, si se girara, no podría unirse consigo mismo. [174] Además es patente que el intelecto no usa de órgano por el hecho de que la facultad que usa de órgano es de un género determinado, como la facultad de ver en relación con los colores y la de oír respecto de los sonidos.

(XL) Otros argumentan así: el intelecto aprehende todas las cosas materiales, por lo tanto él mismo es inmaterial, pues el recipiente debe estar privado de la naturaleza de lo contenido. Y si alguien afirma que por esto mismo se prueba que, como conoce todas las cosas inmateriales, no será entonces inmaterial, por lo cual, ni material, ni inmaterial, respondemos que aquella proposición general asumida, es decir, que el recipiente debe estar privado de la naturaleza de lo contenido, es verdadera en las cosas materiales solamente, pues la razón aducida por Aristóteles, y el sentido lo demuestran; y yo digo que la razón es que si existiera en el interior del intelecto algo material del género del color en el caso del ojo, o del sonido en el caso del oído, lo impediría y lo obstaculizaría; de ahí que por experiencia resulte manifiesto que, si miramos fijamente un color brillante, al quitarnos de allí no veamos bien nada; y lo mismo ocurre con un sonido fuerte, pero las cosas inmateriales no obstruyen.

(XLI) Además, como entiende lo universal, entiende lo que está separado del espacio y del tiempo, por lo que no sólo aquí, sino en toda cognición el intelecto está libre, ya sea en aquellas cosas que recibe, ya en su naturaleza, no sólo de toda materia, sino también de lo que es consecuencia de la materia. Pues los simulacros de los colores no son partes de la materia, ni el tiempo, o el lugar, sin embargo en un caso se impide el sentido y en el otro el intelecto. Por lo tanto, resulta manifiesto a partir de estos hechos que el intelecto carece completamente de toda materia y condición que a ella pertenezca.

[175] (XLII) Aberto, príncipe de Carpi, añadió dos argumentos valiosos tomados de la voluntad, aunque no le puso título a

su libro. Y, en efecto, demuestra que de algún modo en el intelecto hay una cognición doble, una de los principios, sobre la cual ni se engaña, ni se fatiga, ni duda; otra, sobre las proposiciones y los razonamientos, en los cuales no está fijo con tanta firmeza, a no ser que vea su necesaria conexión con los primeros principios. Y así también pasa con la voluntad, pues su primer acto está dirigido al fin, el segundo hacia aquellas cosas que miran a ese fin. En cada uno de estos casos se manifiesta la razón de inmortalidad: en cuanto al deseo del fin ya que apetece el sumo bien y lo desea, sin embargo aquí no hay nada que sea tal, pues la ciencia no nos satisface, sino que, cuanto más cosas sabemos, aún deseamos saber muchas más. Por lo tanto, se apetece conseguir de forma natural la verdadera beatitud y el sumo bien. El apetito natural no debe resultar frustrado; por ello, como aquí no se puede alcanzar, es oportuno que exista después de la muerte otro estado en el cual consiga lo que desea.

(XLIII) Por la misma razón, en aquellas cosas que miran al fin aparece un vestigio de la inmortalidad, pues triple es el apetito: el Natural, que se da sin conocimiento y dirección; el Sensitivo, que se da sin dirección, pero sin embargo con conocimiento; [502a] el Racional, que tiene conocimiento y dirección. Como el Natural por su naturaleza es corpóreo, pero el Sensitivo medio y mezclado, el Racional será completamente incorpóreo e inmaterial: pues el Sensitivo, al usar del conocimiento, es inmaterial, y al darse sin dirección, es semejante al Natural y material. Así pues, se trata de un apetito purísimo u obra de la voluntad aquel por el cual uno se dirige hacia aquellas cosas que miran al fin. [176] Estas razones son lo suficientemente probables, y contienen en sí algo, como dicen los griegos, de ἐνέργεια.

Y si alguien dice respecto de la primera razón que los demás animales reposan sin ese fin, respondemos que es verdad, porque no tienen otro, ni conocen el que se le ha dado al hombre, y por ello no se frustran, ni se vuelven inquietos por ello o están muti-

lados. El hombre, por el contrario, como lo conoce y lo apetece naturalmente, ni puede descansar sin él, ni debe ser frustrado en su fin natural. Y ésta es la razón por la cual muchas bestias viven descansadamente, y están satisfechas con su suerte. Sólo el hombre vive insatisfecho con su condición, y desde el principio de los tiempos nunca se ha testimoniado la historia de alguien que existiera y no deseara nada mejor, a no ser que fuera estúpido o demente, y esto tiene su origen claramente en esa causa. Es, además, una prueba de la fortaleza de este argumento el que Pomponazzi, aunque vierta una cantidad innumerable de palabras argumentando finalmente —como dicen— por agotamiento, responda a su manera y, en definitiva, como no tiene nada cuerdo que decir, concluye que no hay un fin de la voluntad que contenga todos los bienes, sino lo conveniente tan sólo. Por ello vuelve a los reproches, cosa que suele hacer especialmente cuando tiene que articular palabras en favor de sus razones, así que usa de un arte no despreciable en un asunto difícil cubriéndolo de palabras. Por lo cual, (como he dicho) parece que se deja llevar en esta opinión más por su afán que por el juicio; y, en todo caso, se evidencia que la respuesta no es satisfactoria, pues se ha dicho que la voluntad busca naturalmente el sumo bien, en el cual nada habría de malo: éste, sin embargo, no puede ser sino Dios. Ahora bien, arrastrada por las cosas sensibles y casi enlazada a ellas, se inclina ora a esto ora a aquello, sin separarse nunca de su primera disposición: [177] no lo hace, y por ello puede pensarse la existencia de otro fin de la voluntad además del sumo bien.

(XLIV) También es sorprendente lo que Pomponazzi declara del intelecto, pues o bien entiende por él el alma intelectiva informada por el intelecto, o bien antes de que use del intelecto, o bien piensa que el intelecto mismo es la forma del cuerpo humano. Si lo es sólo el intelecto, el cuerpo humano estará unas veces sin forma, otras veces con ella. Si <la forma del cuerpo> es un compuesto de una y otra cosa, esto es, del alma intelectiva con-

formada <por el intelecto>, entonces el cuerpo, mientras se es niño, no tendrá forma. Ahora bien, si hace al alma intelectiva forma, y al intelecto la cosa que perfecciona <al alma intelectiva>, o bien será él una parte del alma intelectiva, o no; si lo segundo, y el intelecto es algo separado, no somos nosotros mismos los que inteligimos; pero él es una cierta cosa diferente y separada si es cierta perfección del alma intelectiva misma y su consecución: en consecuencia, en su primera operación una cosa material entiende, pues en su primera operación aún no está formada aquella perfección, por lo que en algo completamente material se recibe lo inmaterial. Además, eso de ningún modo podrá ser señalado como inmaterial, cuando es el alma ella misma la que opera y la que entiende, y si alguien lo considerara bien, esta opinión muy difícilmente puede sostenerse, y mucho menos entenderse. |502b| Lo que se sigue, por otro lado, es que antes de la operación tal cosa sería una potencia, pero entonces también sería inmortal: en efecto, en el mismo género están el acto y la potencia, por lo tanto no sólo el intelecto <sería inmortal>.

(XLV) El experimento de Avicena en el libro sexto de los *Naturales* tiene que ver con esto. Dice él: «Si alguien se considera a sí mismo fácilmente entenderá que él no es los ojos, o el cerebro, o el corazón, o las manos, ni todo esto al completo, sino otra cierta cosa, que excita todas esas otras, las pone en movimiento, las rige, y las gobierna».

|178| (XLVI) Existe también un argumento de Escoto tomado de otro primero, el cual es recitado por él así: «Una forma simple no puede ser dividida en varias, ni puede ser separada de su naturaleza, por la cual persiste: el alma es una forma simple, dado que no surge de la mezcla de los elementos; si fuera así, no dominaría sobre sí misma, y sobre el propio cuerpo mixto. Por lo tanto, el alma no puede ser separada de su naturaleza, gracias a la cual persiste, y por ello tampoco puede morir: las formas, en efecto, de los seres mixtos están compuestas y por ello se disuel-

ven; incluso el compuesto mismo se corrompe al abandonarlo completamente su forma». Es claro, no obstante, que elaboró este argumento en favor de la opinión de Platón, dado que concluye acerca de toda alma de forma distinta al primero que es aportado por él; ese argumento, como era de Avicena, ya lo hemos recitado bajo su nombre, y éste concluye tan sólo acerca del alma humana: pero no lo hemos expuesto como lo hace Escoto, sino con más riqueza, y en virtud del pensamiento del autor —como creo—, quienquiera que fuera él. Pues es sorprendente cuán dubitativamente entregó estas dos razones aquel hombre tan egregio por lo demás, cuán fríamente toda la parte de la cuestión que dedicó a defender la inmortalidad, puesto que añadió además de estas dos razones apenas una nada más, y ésta corrientísima, de tantas como existen. No puedo encontrar qué causa motivó esto a no ser —como he dicho— la envidia que le tenía al Santo Doctor.

(XLVII) Existe además aquel famosísimo argumento tomado de los milagros, encantamientos, ostentos, providencia del futuro, predicción de los sueños, nigromancia, sombras, prodigios, hechos que parecen tender todos a confirmar el cuidado de Dios por los seres inferiores, y la inmortalidad de nuestra alma; [179] como hemos tratado todas estas cuestiones muy bien en los libros *Acerca de los arcanos*, aquí mencionamos sólo las necesarias, allí en su lugar ofrecemos las que pasamos por alto.

(XLVIII) Finalmente, añadido las dos razones de Leónico tomadas de su diálogo, las cuales él a su modo adscribió a Platón. Y la primera es: «El alma, si puede ser corrompida, lo es bien por algo mejor a ella, bien por algo inferior, bien por algo igual. ¿Cómo será vencida por algo peor? Por algo igual no puede ser vencida, es más, ¿qué hay que pueda ser igual a ella sino ella misma, o algo similar a ella?, ¿acaso entonces le tocará su muerte por otra alma o siendo ella hostil a sí misma? Sin embargo, todo lo que es de su género carece de contrariedad y perjuicio, dado que es cau-

sa de vida. Por algo mejor tampoco puede ser corrompida, pues incluso según la opinión de aquellos que afirman que ella muere, las cosas que son mejores que el alma son eternas e inocuas, y la favorecen».

(XLIX) La otra: «Lo que se mueve por sí mismo, es inmortal, el alma es de esta naturaleza, por lo cual, siendo αὐτοκίνητος, es perenne». Hemos señalado, en efecto, entre las razones platónicas el que el alma a sí misma se mueve, y por esa razón fue llamada así por los griegos: |503a| por lo cual también ella por sí misma se moverá. No obstante, no es inmortal por esa razón, es decir, por generar el moverse a sí misma y por sí misma, aunque una cosa se infiere de la otra con toda claridad, pues el que se mueva a sí misma es una señal de que es un principio, y por ello no puede acabar; y el que se mueva por sí misma, hace que se mueva continuamente; pues no puede faltar la causa de su movimiento, por lo tanto tal cosa es eterna e inmortal. Ahora bien, que se mueve por sí misma es algo que se manifiesta más claramente a partir del poder del alma nutritiva, la cual de forma espontánea actúa, y no por algún impulso ajeno, ya que carece de sensibilidad. |180| La única huida encontrada por los peripatéticos es decir que el alma es movida por los sensibles. Por otra parte, no existiendo en el alma nutritiva ningún sentido, ¿no será movida y empujada por sí misma? Ahora bien, es conveniente que ella sea eterna no de otra manera que como las entidades celestes, las cuales ellas mismas espontáneamente mueven, y por sí mismas se mueven.

Y no se me ha pasado el añadir otras dos argumentos en favor de la inmortalidad de las almas, uno situado en mi libro *Consolación*, tomado de la comparación del principio interno con el externo: lo que parecería, en efecto, en el hombre intrínseco, en las bestias parecería extrínseco; el otro de la justicia divina, situado en los libros *Acerca de los arcanos*, en donde añadí muchas otras argumentaciones, también probables, las cuales no quise transferir

aquí, no tanto para que no pueda alguien constatar algo repetido en mis libros, sino porque el argumento tomado de la justicia de Dios presupone su providencia sobre las cosas particulares, la cual niega Averroes, y Aristóteles no la expresa con tanta evidencia como para que podamos aquí usar de su autoridad como si fuera clara. Pero, aunque allí se trate prolijamente ese argumento, sería propio de un insensato pasarlo aquí por alto, y añadir lo que se sigue de él. En todo caso, sería mucho más de un frívolo transferir aquí la parte más amplia de un libro en su integridad, especialmente porque estos argumentos no serían pocos para demostrar lo que nos hemos propuesto, ni débiles si son unidos con lo que vamos a añadir. Pero quisiera aportar una sola cosa, es decir, que Pomponazzi en su libro *Acerca del destino* no trabaja con otra causa más que con la de la providencia divina. Además, como estos argumentos en su mayor parte no concluyen nada <acerca de la inmortalidad>, incluiré su refutación; y que nadie sin embargo crea que ha perdido el tiempo leyéndolos, y luego sus respuestas, |181| pues a partir de una y otra cosa se descubre finalmente la verdadera naturaleza de todas las almas, y claramente resplandece la inmortalidad del intelecto humano en cuanto se refiere únicamente al intelecto agente: a partir de estas cuestiones fácilmente podrá conjeturarse qué manifestó el Filósofo acerca de nuestra alma, y de las demás, además del intelecto, o qué debe ser creído según los principios naturales. Y en estas palabras no damos por establecido nada, puesto que la verdad misma sólo la conoce con exactitud Dios, impartiéndola a quien quiere por medio de la religión o por los profetas. Pero nosotros somos filósofos naturales, no teólogos, y es sumamente absurdo actuar como teólogo en las cuestiones naturales, tanto como actuar en calidad de filósofo en la teología. Y si a través de esas cuestiones no lográramos la ciencia que deseamos alcanzar sobre este asunto, con Galeno diremos aquello de *περὶ χρείας*

ἀναπνοῆς: es suficiente en cuestiones difícilísimas con haberse acercado más

Capítulo VIII

Las respuestas a los argumentos precedentes^[1]

[503b] Así pues, hemos demostrado ya que el alma humana en la parte en que no es el intelecto agente se corrompe y se disuelve en opinión de los filósofos peripatéticos, y ello es verdad, pues lo que sobrevive debe cumplir la función de las restantes Inteligencias, por lo cual no puede padecer, y además carece de los simulacros de las cosas, los cuales son procurados por la imaginación, la razón y la memoria. Por lo tanto, para que no carezca de función propia es necesario que muera. Sin embargo, es común entre los mortales padecer eso, y entre los inmortales el actuar. <Arg. XXVI> Así pues, pasado por alto el argumento del orden, en el cual nada se concluye que disienta de la opinión del Filósofo, respondo al siguiente que hay un bien en el orden del universo, pues todas las cosas están constituidas en correspondencia con el fin del orden del mundo. [182] Ahora bien, aquella porción es de una infinita pequeñez, si es comparada con el todo, pero lo mismo debemos decir de las partes de la tierra, las cuales están bajo el cuidado divino en su totalidad, no por sí mismas <cada una>, lo mismo de las bestias, y el argumento, que continúa con otros seres mixtos, es concluyente en favor de la inmortalidad del intelecto agente. <Arg. XXVIII> Cuando decimos en el siguiente argumento nuestro que posee la huella de lo infinito, aunque no concluya nada contra nosotros y forme parte del razonamiento de Aristóteles, se ha de advertir sin embargo que todas esas cosas son infinitas en potencia, y por ello sólo son probatorias en cuanto al intelecto agente del cual han nacido. <Arg. XXIX> Lo que viene a continuación también nos favorece, pero no se sigue que el intelecto paciente sea inmortal, dado que aquella razón por la cual él no puede inteligir lo particular en tanto que particular depende del intelecto agente, sin el cual na-

da intelige. <Arg. XXX> El siguiente argumento, por su parte, si bien no prueba nada ajeno a nuestra opinión, tampoco parece concluyente, ya que hay muchos animales de los cuales el hombre no está necesitado: por lo tanto, no es el hombre el fin de todas las cosas, sino que lo es la perfección del universo. El hombre, por el contrario, según aquéllos existe por causa del intelecto, para que entienda a Dios, que ha hecho estas cosas; y ésta es una necesidad que se da en la especie, y no en el individuo, como el que engendre, y por esto se le ha añadido una suerte de incentivo de placer para la generación, así como, para que se produzca esa contemplación, un inextinguible deseo de saber, el cual esparcido por la totalidad del género humano hace que nunca sea frustrado este fin hacia el cual ha sido elevado. <Arg. XXXI> A lo que dice Cicerón respondemos que desde el punto de vista de los filósofos eso es una versión imperfecta de la contemplación antes mencionada introducida por los ignorantes, los cuales no pueden desde una perspectiva filosófica ni admirar a Dios ni su obra, y también entre ellos gracias a estos auxilios ha sido repartida la perfección del último fin; |183| y en cuanto a esto no es necesario postular la inmortalidad del alma, cuando tampoco nosotros, por más que la admitamos, podemos reconocer que incumbe a las almas separadas las penas y los castigos: en todo caso esto queda aquí en duda, y no parece el lugar adecuado para tratarlo. <Arg. XXXII> También el siguiente razonamiento se apoya en cosas probables empezando por eso de que se gira sobre sí mismo; ahora bien, esto no le pasa al intelecto por sí mismo, sino que, igual que el ojo se ve en el espejo, así él con el auxilio de los otros simulacros, y por ello el argumento concluye más bien lo contrario a la inmortalidad, ya que las Inteligencias se entienden a sí mismas por sí mismas. |504a| <Arg. XXXIII> Ahora bien, lo que aduce Pedro Manna es difícil, no en razón del cielo, sino más bien del objeto, pues el alma sensitiva es necesariamente movida por un objeto. No obstante, como es favorable a

nuestra opinión, pues es activo sólo el que delibera, no me afanaré en él. <Arg. XXXIV> De igual manera también, contra el siguiente argumento aquello acerca de los universales es falso, como se ha dicho, pues si entiende por los universales las especies inmatrimiales en la medida en que son verdaderas, entonces ellos se corrompen y sucumben cuando no las considera el intelecto. Ahora bien, son denominados eternos <los universales> por su naturaleza propia, como el intelecto paciente; se da la misma razón en uno y otro caso. <Arg. XXXV> Contra el otro argumento, como el antecedente concluye primeramente acerca de toda alma, es dudoso, como se manifiesta en el caso de las anguillas, las cuales tienen partes separadas vivientes y sentientes incluso, y en el caso de todos los árboles. Pero además tampoco es válido el argumento pues lo que no depende de la materia es indivisible por sí mismo, y también a consecuencia de todas las otras circunstancias, ni es la causa de que carezca de materia el que no pueda ser dividida, sino el que sea anterior al cuerpo. ¿Qué impide en efecto que sea como un punto, y sin embargo en acto? Esto, en todo caso, lo referiremos más abajo mejor. Y, si alguien señala que su facultad es infinita no en magnitud, como puede demostrarse fácilmente, pero que a pesar de todo el alma gobierna el cuerpo no siendo una magnitud, por lo que es infinita, [184] brevemente digo que debe reconocerse que ella a consecuencia del cuerpo es divisible, aunque por sí no sea tal. <Arg. XXXVI> Contra lo de la separación digo que en las cosas materiales el sentido hace eso, y especialmente la razón, y no por ello está separada. De la conjunción con las sustancias separadas digo —como mostré en los argumentos contra la otra parte— que en cuanto se refiere a los actos de esta vida, se trata de una conjunción muy abusiva, y carece de validez igual que argumentar *el ojo ve el sol y las estrellas, éstas son eternas, por lo tanto también el ojo*: sería necesario que las viera como eternas, y que el intelecto entendiera a Dios como es Dios, no obstante esto no puede ser,

Dios tendría que ser de otra manera, y esto también lo hemos explicado más arriba. <Arg. XXXVII> Contra lo de Avicena decimos que el intelecto carece de esa operación que no dependa del cuerpo como objeto, pues acerca de esto es toda la discusión. <Arg. XXXVIII> Pero como se expone en el argumento de Gerardo que no alcanzaremos la virtud, decimos contra lo de la fortaleza, pues es el tema más difícil, que, como es necesario que la muerte alcance al hombre, la máxima felicidad está en el máximo placer, aunque dure muy poco, y ése placer se encuentra en la acción perfectísima según la virtud: no hay nadie, en efecto, que no diga que Héctor y Aquiles fueron más felices que Iro, por más que murieran jóvenes; y no parece que la felicidad se fundamente en la duración de la vida, pues Alejandro Magno murió en su trigésimo cuarto año, y, sin embargo, todos saben que fue muy feliz. Lo mismo se manifiesta en los amantes, los cuales como están en posesión de ese increíble placer, exponen su vida a muy manifiestos peligros; y en todo caso el hombre fuerte no se expone a la muerte sino a un gran peligro. Y aunque aquel Marcio, el cual se tiró a un precipicio, se ofreciera a una muerte segura, con todo quizá tenía alguna esperanza basada en los dioses, como Eurípides narra de Ifigenia: tras ser solicitada por los dioses en sacrificio la trasladó Diana viva a los tauros, tras ser engañado el sacerdote que la inmolaba. [504b] [185] Aristóteles, sin embargo, diría que aquél no fue un acto de fortaleza, sino más bien de demencia; y ello porque se fundaba en la respuesta de los dioses, a los cuales él negaba la existencia, y si se eliminan los dioses, no puede fingirse ninguna caída que acarreará una muerte cierta por la salvación de la patria, pues no podía ser salvada de otra manera: en todo caso hay innumerables ejemplos de un peligro manifiesto afrontado incluso sin que se postulen los dioses, como es claro en el caso de Isaac cuando iba a ser sacrificado por su padre. Y una vez que acatamos la religión, no se sabe si tales respuestas se dan buscando la gracia, y es que aquellos casos

son mucho menos claros, que el de los que por la razón natural se exponen al peligro: incluso cuando los lacedemonios, siendo como eran tan pocos, esperaban la masa ingente de los persas, sólo Leónidas, su jefe, conocía la enorme magnitud del peligro, y ni siquiera en él se había extinguido al completo la esperanza de salvación, pues también hubiera podido Jerjes arrepentirse y no marchar hacia las Termopilas, incluso podía él verse impedido de pasar, lo cual dio a entender cuando dijo: «Valor, no contemplar a una multitud en la batalla». Por ello todos fueron fuertes, y en todos había alguna esperanza de salvación, en muchos mucha, y sin embargo no se podrá encontrar un ejemplo de más evidente peligro en toda la historia. No obstante, a partir de estos ejemplos se manifiesta que los hombres fuertes son estúpidos o sapientísimos, pues los de en medio son tímidos. <Arg. XL> Al siguiente argumento ya hemos respondido, al otro se responde que de lo que arguye no se sigue, sin embargo, la inmortalidad, pues además de ser inmaterial se requiere también el ser una cierta substancia, o no depender de ninguna manera del objeto, y de estos dos requisitos ninguno se cumple en lo que se refiere al intelecto paciente; [186] de ahí que me admire de que esos hombres concedan que el intelecto es una substancia, pues siendo así se toparían con una gran dificultad, a no ser que entiendan por el intelecto el alma intelectiva; de esta manera, en efecto, el intelecto es denominado un cierto accidente inmaterial y tales son también los universales llamados segundas substancias, entendiéndose que substancia verdaderamente sólo lo es la substancia primera, que es tal por sí misma. <Arg. XLII> Al siguiente argumento, el de la voluntad, contestamos que, según el Filósofo, ella no pertenece al intelecto agente, sino al práctico, como dicen, ni tampoco al paciente, sino más verdaderamente, en consonancia con Aristóteles, a la razón. Por ello respondemos que, por un lado, la voluntad se entiende como el deseo natural sin elección, y es cierto que no hay nada que carezca de él, pues también

las bestias y los elementos parecen dotados de una cierta voluntad, si bien parece que los elementos están contenidos por el alma del mundo en su lugar, y que son llevados hacia él, si están fuera; y de esta manera la voluntad natural se dirige al bien, pero no al sumo bien. Si, por otro lado, hablamos de esa voluntad que se constituye con un discurrir previo, ella no es natural en la medida en que se distingue lo natural de lo racional; y no hay, sin embargo, inconveniente en frustrar el deseo racional. Si porfías con que aquel impulso natural se dirige al sumo bien, aunque apenas pueda ser esto verdad, digo que ése le pertenece al intelecto agente como la parte principal que es, pues, como hemos dicho, también el intelecto agente, en tanto que es una substancia, se mueve por algún impulso, y hasta tal punto esto es general, que dicen que la materia prima, que sólo es potencia, apetece algo, es decir, la forma: [187] ¿qué de admirable hay en que ocurra lo mismo con el intelecto agente? [505a] <Arg. XLIII> El argumento siguiente es muy probable, así que prevalece: Aristóteles (como he dicho) admite que la facultad sensitiva tiene dos impulsos; y, aunque no conceda que sólo se da en el hombre la facultad sensitiva, sin embargo atribuye la voluntad a la razón, no al intelecto contemplativo, el único que es verdaderamente intelecto. <Arg. XLIV> Al siguiente no respondemos, concluye con la suposición de que el intelecto agente está sometido a la corrupción; nosotros nos pronunciamos en otro sentido y decimos que toda el alma es forma, no obstante su parte inmortal es una perfección de la mortal; y el intelecto agente no es propiamente forma, pues no podría permanecer: después del compuesto llega desde fuera, pero se une al hombre de tal manera, que se constituye como unidad por sí mismo. Y puesto que esto requiere de una larga disertación, por ello será reservado para su lugar. <Arg. XLV> Parece que el experimento de Avicena concluye que no está su facultad en el cuerpo como en un sujeto. Sin embargo, Galeno diría que parece estar en el cerebro, pero tampoco exclu-

ye por completo aquello, puesto que la facultad con la que experimentamos eso es la razón, no el intelecto, ya que trata sobre lo particular: la bestia, incluso si pudiera considerar esto, no lo juzgaría de otro modo, y su alma es mortal. <Arg. XLVI> El argumento formulado por Escoto está errado, pues la forma es simple, pero no tan simple que no sea otra cosa que ser, sin embargo su ser se corrompe con ella misma; eso se manifiesta también en las formas de los elementos, las cuales se corrompen como partes del compuesto, esto es, de materia y de forma, pero no <se produce la descomposición> en las partes, por lo que <tendríamos> una doble corrupción. <Arg. XLVII> Respecto del siguiente hablaremos en su lugar, entonces trataremos de las causas de esas cosas. <Arg. XLVIII> Contra la siguiente razón, el alma sólo se corrompe a causa de otra cosa, dado que se corrompe por lo que es más fuerte que ella; |188| en otras palabras, si lo que corrompe fuera más débil, el alma no se corrompería, por eso la espada, el venablo y el bastón son más fuertes que el cuerpo por el hecho de causar su corrupción, pero no más que el alma. <Arg. XLIX> Al argumento siguiente puede responderse de dos maneras, o bien como dice Alberto, que el alma vegetativa tiene el sentido de lo conveniente y de lo contrario, por lo cual arrastra el humor con la raíz y expele la resina, pero no tiene el sentido del deleite o del displacer: por ejemplo, los perros sienten los olores de las flores, pero no como deliciosos o ingratos; y de esta manera el alma, movida por el objeto, lo arrastra, y se trata más bien de una respuesta a algo; o bien puede decirse que es movida por el alma del mundo, como los elementos. (L) Y si alguien argumentara: *el intelecto es en el cuerpo un segundo ser sin magnitud e indivisible, y de ningún modo se mueve de forma que se altere, por lo que su ser está abstraído del todo y es inmaterial*, yo respondo que en tanto que intelecto es así, pero en tanto que está en el alma y depende del objeto material es corruptible, lo cual es claro ya que el argumento versa sobre el intelecto paciente. Hay que negar, por tanto,

aquella conclusión, pues <el intelecto paciente> no existe en términos absolutos, ni es por sí tal en relación con lo que sí es así por sí mismo: en efecto, no es absolutamente inmóvil, ni se carece por completo de magnitud, sino que es así en tanto que intelecto. En consecuencia, cuando se concluye *por consiguiente es absolutamente inmortal* se asume más en la conclusión de lo que está anunciado de antemano en las premisas antecedentes.

Capítulo IX

La opinión de la unidad del intelecto con sus fundamentos

[505b] Forzados como estaban los filósofos por tantas dificultades al no poder reconocer que el intelecto es mortal, ni en el caso de que lo reconocieran inmortal diversificarlo numéricamente en virtud de la multitud de los cuerpos, les resultaba fácil responder a tantas dificultades: huyeron juntos hacia su unidad. [189] Y éstos eran sus fundamentos.

En primer lugar, estaba el hecho de que como el mundo fuera eterno, la multitud de los hombres debía ser infinita, y, por ello, también el número de las almas. Ahora bien, se había demostrado en el libro tercero de la *Física*, que un infinito en cantidad tiene como consecuencia la existencia también de muchos infinitos, y el que un infinito sea mayor que otro. Además, en el caso de que se admitiera aquel infinito en número, se debía concluir una de estas dos cosas, o bien una substancia sin facultad, o bien una facultad sin actividad. Por otro lado, además del hecho de que las almas no conocerían absolutamente nada y permanecerían ociosas, o se darían infinitos actos de conocimiento, infinitas locuciones de una a otra, infinitas frases e infinitas audiciones, quedaba también la dificultad de su inclinación a los cuerpos; y seguía no estando claro por qué el Filósofo no escribió en su libro *Acerca del alma* sobre las Inteligencias, ni en la *Metafísica*, cuando trata de ellas, habla del intelecto. Y permanecía <sin solucionar> también la causa tantas veces buscada de la distinción entre las almas: ¿acaso habría de ser tomada de los cuerpos? Y era difícil enseñar de qué manera estaría en potencia en relación al cuerpo, pues en todas las cosas que se llegan a ser la potencia precede al acto; y de qué modo llega al cuerpo, si por un movimiento, o por una súbita mutación, y si es anterior a que se una al cuerpo, de qué ma-

nera el hombre llega a constituirse como una unidad. Suponía además un obstáculo el desequilibrio que hay cuando se compara el tiempo que el alma permanece sola sin el cuerpo con el tiempo en el que está unida a él, pues esa comparación es la de lo infinito con lo finito, y la de la magnitud con el punto. Eran también argumentos verosímiles, por ejemplo, el que la ciencia del discípulo parezca la misma que la del maestro emigrando del uno al otro, pues se trata de una sola cosa, [190] y eso no sucede en los sentidos, ya que en ellos uno ve de distinta forma que otro, y la imagen no transita de uno a otro. Por otro lado, todos los hombres, como está en el adagio, todas las cosas saben, de ahí que todos a la vez parezcan tener un solo intelecto. Además la totalidad del género humano progresa en las artes y los saberes perpetuamente, pero el hombre particular de ninguna manera, sino que, tal como floreció desapareció. Sin embargo, es la perfección de la forma lo último, por lo tanto mucho más en aquella que carece de materia: así comprobamos también que la especie de los hombres no es más abundante que las Inteligencias, o más digna, pues todos los hombres al mismo tiempo solamente tendrían un intelecto y sería más imperfecto que la última Inteligencia, bastándose él solo para todos los hombres pasados, presentes y futuros. Así pues, en opinión de muchos, Teofrasto primero, después Temistio y Simplicio, luego Averroes fueron a dar a esta opinión, pero no fueron unánimes. Incluso a Platón han intentado atraer hacia su opinión de un modo muy forzado. Piensan, por otro lado, que es también una gran prueba a su favor el que Aristóteles, tan agudo censurador de los antiguos, no persiga críticamente la mente mezcladora de todas las cosas de Anaxágoras, y sin embargo le critique que no se haya expresado con claridad. [506a] Sucede además que el propio Ariastóteles se refiere a la Mente siempre en singular, pero en plural nunca, llamándola νοῦς para que entendamos que ella no es plural, como las Inteligencias, sino tan sólo una. Un argumento trascendental a favor de la uni-

dad del intelecto es el que Averroes aduce en el libro tercero *Acerca del alma*: [191] «Si los intelectos fueran plurales en número y uno en especie, también las formas inteligidas serían plurales en número, pero una en especie, por lo tanto a partir de ellas el intelecto podría extraer otra forma universal; ahora bien, las formas extraídas diferirían igualmente en número, pero convendrían en especie, por lo cual así en las formas inteligibles de un mismo objeto se produciría una progresión hacia el infinito». Ahora bien, entre estos defensores de la unidad del intelecto no hay un acuerdo suficiente, pues algunos sostienen que el intelecto eterno es uno, otros que son dos, y comunes para todos los mortales. Pues Teofrasto a partir de la exposición de Temistio, como hemos referido más arriba, y el propio Temistio, Simplicio y Averroes establecen que el agente y el paciente son inmortales y comunes para todos los hombres. Sin embargo, tampoco entre ellos hay acuerdo suficiente: algunos hacen que sólo el intelecto paciente sea una parte de nosotros, como parece señalar Teofrasto, otros ni uno ni otro, como parece opinar Averroes, y otros ambos, como con suficiente claridad dice Temistio. Pues Averroes en el primer libro *Acerca del alma*, e interpretando aquellas palabras del Filósofo en el tercer libro *Acerca del cielo* (*toda forma natural tiene su inicio y su fin con el compuesto*), señala que el alma en ciertas partes no se mueve en modo alguno ni por sí misma, ni a consecuencia de otra cosa, a pesar de que, por más que en ninguna parte se mueva por sí, sin embargo pueda ser movida por causa de otra cosa. Ahora bien, es claro que todas las formas se mueven por causa de otras cosas, esto es, de sus sujetos. Por lo tanto, según Averroes hay que considerar que el alma que es el intelecto asiste al hombre en vez de ser su forma. Pero que Temistio también calificó de inmortal al intelecto paciente, o más bien (como dicen) al posible, y por ello de uno solo, [192] es manifiesto por estas palabras que escribió acerca de esas otras del Filósofo:

ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ
αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ.

Y dice Temistio:

ἀλλὰ μὴν περὶ γε τοῦ δυνάμει νοῦ,
διαρρήδην φησὶν ἀπαθῆ δεῖν αὐτὸν εἶναι
καὶ χωριστὸν καὶ δεκτικὸν τοῦ εἴδους
καὶ δυνάμει τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ
μηδὲ μεμῖχθαι αὐτὸν τῷ σώματι, μηδὲ
ὄργανον ἔχειν σωματικόν, μηδὲ ὁμοίαν
τὴν ἀπάθειαν εἶναι τούτου τε καὶ τῆς
αἰσθήσεως.

Había afirmado Aristóteles en el libro tercero *Acerca del alma*:

«Pero puesto que no es similar la impasibilidad de la sensibilidad a la del intelecto...»

Temistio de estas palabras colige la perpetuidad del intelecto paciente, o más bien del que está en potencia, significando aquellas palabras más o menos esto:

«Sin embargo, disputando acerca del intelecto en potencia, dijo que le es propio el ser impasible y que es separable, y receptivo de las formas, y que es capaz de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma; no está mezclado con el cuerpo, ni usa de un instrumento corpóreo, ni es similar su impasibilidad y la de la sensibilidad paciente».

[506b] En ningún sitio declaró Averroes más claramente qué es lo que opinaba acerca del intelecto y del alma intelectiva, que en sus *Disputaciones*, las cuales había compuesto ya mayor, casi maduro, no ligado a ninguna interpretación. En la primera discusión, disintiendo de Algazel dice: «Por ello el alma de Pedro y el alma de Guillermo de algún modo pueden ser dichas una y la misma, si son consideradas desde el punto de vista de la forma:

[193] y son varias de otro modo, es decir en razón de los sujetos». A partir de ahí añade un poco después: «Por ello decimos que el alma es verdaderamente similar a la luz, dado que, tal como la luz se divide a partir de la división de los cuerpos lucientes y más tarde se unifica tras apartarse éstos, así literalmente le pasa al alma con los cuerpos». Simplicio, sin embargo, califica de agente a la mente, o a aquel <intelecto> a partir del cual o desde el cual ella procede, es decir, procediendo en potencia, de tal manera que serían dos intelectos casi sólo conceptualmente, y de ahí que él dijera «ἔϋπερ καὶ αὐτὸς πρόεισι τοῦ προ-
 λόντος». Temistio, por su parte, piensa que uno está mezclado prácticamente con el otro, pues (como he dicho) creyó que ambos están presentes en el hombre, y que ellos a la misma vez constituyen la mente; por lo que dice:

μικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς, ἔκ τε τοῦ πο-
 λεητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει.

Esto es, «¿De qué modo está mezclado el intelecto? Del agente y del que está en potencia».

De ellos pienso que ya se ha dicho bastante, puesto que no se han atrevido a explicar bien qué es lo que opinan, sino que, a través de circunloquios, para parecer dignos de admiración, han unido muchas cosas, además contradictorias entre sí. Por lo tanto, ¿qué hay de extraño en que en estas opiniones no se haya encontrado hasta hoy una finalización? Por el contrario, vamos descendiendo de circunloquio en circunloquio, de remolino en remolino más profundo. En verdad a ellos les concedemos la unidad del intelecto si hablamos de su naturaleza, origen y esencia, pues no se diferencian más los hombres entre sí que los caballos, o los perros. Parece haber además un origen conjunto de todos los intelectos, puesto que todos poseen los mismos principios introducido desde la primera edad, igual que la razón de

construir el nido es la misma para todas las golondrinas. [194] Ahora bien, si entendemos por intelecto la ciencia, que es denominada por algunos *intelecto en potencia* —aunque nosotros más bien lo denominamos *paciente* por su naturaleza y propiedad—, reconocemos, como ya hemos dicho, que él es el mismo en todos los hombres, ya que la ciencia de Apolonio de Pérgamo —es decir, que la hipérbola, aunque se acerque perpetuamente a los lados del triángulo que la contienen, sin embargo nunca se une <a ellos>—, es la misma que la nuestra, pues la cosa sabida y conocida una es, y se entiende con los mismos medios, como que el cuadrado de la suma de la mitad de una línea más un trozo de la otra mitad es mayor que el rectángulo formado por ese trozo y la suma de ese trozo y la línea dividida. Sin embargo, esta ciencia es un cierto accidente de naturaleza perpetua del intelecto, y de esta manera se trata de un accidente único, pero de tal manera que la ciencia en cada hombre es distinta, y no perpetua, ya que experimenta un incremento a días vista: de hecho lo que a partir de ella hemos descubierto tras esos conocimientos nadie lo ha entendido. Y no hay duda de que antes de Arquímedes no se sabía que para cortar una esfera en partes que correspondieran a una razón dada era necesario saber la proporción del cubo y del número dado respecto a su propio cuadrado. [507a] Por lo tanto, es manifiesto que las ciencias no son verdaderamente perpetuas a menos que las situemos fuera de nuestra mente, sino que aumentan, disminuyen, son aniquiladas, y soportan vicisitudes como todas las demás cosas mortales, pues toda vez que se introduce el número difieren, lo cual el mismo Averroes ha reconocido cuando hablaba de la partición. Por lo tanto, es completamente fútil situar esa unidad en el intelecto en potencia, cuando se le considera uno no por otra cosa más que por evitar la multitud de formas que permanecerían tras la muerte. [195] Por lo tanto, siendo él corruptible, ¿qué sentido tiene hacerlo uno? No hay, en efec-

to, ningún inconveniente en enumerar las formas nacidas en la materia en virtud de los sujetos compuestos.

Resta, así pues, una nueva puesta en discusión del intelecto agente. Sin embargo, como Santo Tomás y Pomponazzi han dicho mucho y bien contra esta opinión, y también cuantos <se han opuesto a ella> más recientemente, y como nosotros nos hemos opuesto a ella en el libro segundo de la *Consolación*, baste con haber dicho solamente esto ante lo que declara del intelecto agente, es decir, que ni Escoto, un varón de tanto talento, ni tampoco nosotros, —y nada se nos ha negado de las arduas cuestiones de la filosofía, o de la medicina, o de Arquímedes, o de Ptolomeo, o incluso de otros difícilísimos descubrimientos—, ni ningún otro varón de talento, hemos podido entenderlo a partir de los comentaristas del propio Averroes, ni mucho menos explicarlo. Sin embargo, envolviendo las palabras con opiniones y las opiniones con palabras, vuelven los averroístas a lo mismo siempre, como las mujerzuelas cuando son preguntadas acerca de la religión y la fe: nunca, en efecto, se han atrevido a explicar o enseñar esa unidad suya. Pues si por el intelecto entienden una cierta luz, si partimos de esa similitud con la luz, él es diverso; y es que, según la forma en que quieren que sea ella entendida, esto es, como la imagen de la luz del sol que está en muchos ojos, se siguen dos inconvenientes, es más, tres. Primero, que ese intelecto no será una substancia, pues una similitud de substancia no es una substancia, pero el intelecto, como hemos demostrado, es una cierta substancia. Por otro lado, aquellas imágenes, por más que la luz sea una sola cosa, son sin embargo diversas, pues la imagen que está en mi ojo no es la que está en el tuyo, aunque la luz que veamos sea la misma. Además, aquella luz no estará en nosotros, ni tampoco la ciencia, [196] sino en algo exterior: tal como si la imagen de la luz, la cual es vista por nosotros o es el medio para ver, viera ella misma otra cosa, y no viéramos nosotros a través de ella. Y si la imagen de la luz también ella misma

es una substancia, ya no preguntamos más: efectivamente, que todas las almas intelectivas nazcan de una substancia principal y de ella dependan ni lo reprobamos, ni queremos reprobalo. Ahora bien, si en todos hay una sola y misma luz, si se considera que es la forma de los hombres y que es indivisible, ciertamente todos los hombres serán un solo hombre, y no puede ser que lo que uno sepa otro lo ignore; pero si no es la forma, ¿cómo inteligimos nosotros gracias a ella? Y, sin embargo, no percibimos en nosotros mismos más el sentir que el entender. Por lo demás, demostraremos más abajo que esto no puede ser, ya que el hombre es en verdad uno, y uno de tal forma que es indivisible, y no acepta la sucesión a no ser a través de los órganos.

[507b] Estas opiniones son, en todo caso, παράδοξα^[1], e increíbles, y dignas de esos filósofos que solamente por el fasto y el renombre ejercen la filosofía. Y no puede ser que los accidentes de la misma especie estén en un solo sujeto: ¿cómo entonces serán plurales los geómetras o los arquitectos? Ahora bien, ¿qué les importan estas cosas a aquellos que piensan que no reconocen nada desvergonzado? Además, no pertenece a la presente labor explicar cómo las Inteligencias mueven el cielo, y cómo están en él, aunque en vano busquemos las cosas que están tan lejos cuando nos ignoramos a nosotros mismos, y no es, en efecto, glorioso ni digno de alabanza emprender máximas cuestiones, sino que es mucho más loable resolver las que tenemos a mano, incluso aunque fueran no poco más tenues que aquéllas. [197] No obstante, es evidente una sola cosa, que allí hay una única operación de entender, y ella completamente indivisible e invariable. Ahora bien, todavía no está completamente claro si una fuerza o una cierta naturaleza está esparcida por el cielo entero, la cual lo mueve hacia la contemplación de la Inteligencia, como al imán hacia el norte, y si lo está, no es asunto del presente trabajo, y muchísimo menos demostrarlo sin su argumento.

Capítulo X

La manifestación de algunas premisas para la demostración del intelecto humano

Así pues, como si fuéramos a tratar la cuestión desde el principio, no la abordemos con argumentos ligeros usando el método de Galeno y la dialéctica. No hubo nadie más agudo, más sutil y más enérgico cuando propone, y, cuando se muestra descuidado, es tanto más arriesgado cuanto más audaz. Así que, arranquemos ahora de las cuestiones más evidentes. En principio partimos de que el hombre es uno, pues en especie es uno: las cosas particulares se constituyen como una unidad numérica. Además, es uno el hombre puesto que todo <en él> está subordinado a su voluntad, y la obedece, y es una su forma, y una su definición. Y si el hombre no fuera uno, eso sería a consecuencia del alma que participa de la razón, al no estar ella presente en las bestias. Pero entonces tampoco las bestias se constituirán como una unidad cuando sean comparadas con las plantas. Por otro lado, todas sus operaciones son remitidas a él, y es la misma persona la que ve, entiende, recuerda, oye, se entristece, desea, se duele, usa de la razón; y es hasta tal punto una unidad aquella a la cual todas las cosas son referidas, que cuando siente no puede percibir dos cosas a la vez. De hecho, Aristóteles en su libro *Acerca de la sensación y de lo sensible* lo demuestra primero en relación con esos sensibles que son percibidos por un solo sentido, y posteriormente en relación con los que lo son por varios:

οὐκ ἄρα ἐνδέχεται δυοῖν ἅμα αἰσθάνεσθαι τῇ μι' αἰσθήσει ἀλλὰ μὴν εἰ τὰ ὑπὸ τὴν αὐτὴν αἴσθησιν ἅμα ἀδύνατον ἐὰν ᾖ δύο, δῆλον ὅτι ἥττον ἔστι τὰ κατὰ δύο αἰσθήσεις ἐνδέχεται ἅμα αἰσθάνεσθαι, οἷον λευκὸν καὶ γλυκύ·

|198| Esto es: «Por lo tanto, es imposible percibir simultáneamente dos cosas con un sólo sentido. Pues bien, si es imposible percibir simultáneamente lo que es objeto del mismo sentido, en el caso de que sean dos es evidente que es menos posible aún percibir simultáneamente objetos de dos sentidos, como lo blanco y lo dulce».

|508a| Quizá alguien objete que él más abajo opina lo contrario, y que aquí argumenta, pero no sentencia. Pero más abajo trata acerca de los sensibles unidos, y no hay ninguna dificultad en sentir a la vez aquellos sensibles que ya han convenido en una unidad, de modo que nosotros mismos nos damos cuenta de que percibimos varias cosas bien sea sucediendo una a la otra no a través de intervalos imperceptibles, o simultáneamente en una unidad cuando varias cosas convergen, y por esta causa es mucho más difícil realizar eso por muchos sentidos que por uno solo, pues lo blanco se une con lo negro más fácilmente que con lo dulce, o que con lo armonioso. Por lo cual, si alguna vez te pareciera sentir a la vez dos cosas distintas y no mezcladas, la celeridad del tiempo te engaña sin darte cuenta, como cuando creemos ver la triple lengua de la víbora, o la imagen redonda del fuego cuando el leño ardiente es rodeado por él. Y esto no lo niega Averroes, pues afirma que en el agua que corre velozmente podemos ver dos imágenes del sol, cuando, antes de que el sentido quede privado de la primera, el agua distinta que fluye por debajo excita la segunda, |199| y por ello, lo que es uno, el sentido juzga que es dos. Lo mismo sucede también en la imaginación, el sentido y la razón, pues nadie simultáneamente ve, imagina, oye e intelige. Es más, cuando leo, escribo e intelijo, ello se produce con una gran y muy veloz permutación e intercambio de los espíritus, por lo que, si estas actividades son realizadas por los no habituados, agotan mucho el cuerpo y sus fuerzas. Y si alguien ve y piensa con intensidad, no lo conmoverán los sonidos fuertes o los dolores, y considero feliz a Arquímedes por otras

causas, pero principalmente porque con su muerte previa no vio la miseria de su patria, y porque se sustrajo a la sensación de la muerte casi en su totalidad gracias a la contemplación, pues ya la vida en su mayor parte se le había apagado cuando su mente se vio reclamada para dejar la contemplación y sentir el dolor. Por eso también quienes interrogan a los criminales en el potro de tortura no permiten que callen, sino que los estimulan con palabras constantes. Y en verdad quienes cumplen con esta costumbre consideran que son ocupados con palabras solamente por esta causa, para que no puedan tener tiempo de construir una respuesta preparada. Por consiguiente, un intenso pensamiento logra con gran eficacia la remisión de los dolores, sin embargo muchos no lo saben, y son pocos los que lo han conocido. Ahora bien, en los tormentos públicos más daña la miseria y la calamidad que rodea, además también la gravísima injuria o la conciencia del crimen, que el dolor. Y no es difícil que lo que ahora estamos diciendo lo experimente cualquiera en las enfermedades. La causa de ello es que el alma (pues es manifiesto que también Aristóteles afirmó eso, por más que se objete que en otras partes disiente) una es y absolutamente indivisible. [200] También se corresponde con esto que hemos dicho el argumento de que las cosas que vemos no las podemos imaginar mientras que las vemos, sino al estar ausentes; es más, si queremos aplicarles la mente tan pronto como hemos retirado los ojos, no se nos aviene su imagen, y lo que nos engaña es una cierta impresión ya constituida, que parece concedida a todos los miembros y a todas sus facultades: efectivamente, la imagen no desaparece del ojo que la mira aunque se cierre. [508b] Por eso, si repentinamente diriges tu atención a lo que oyes, te parecerá estar viendo y oyendo simultáneamente, cuando, sin embargo, solamente oyes. Por esta causa, quienes intentan tocar la cítara, al principio cuando están aprendiendo se fatigan mucho, y se ven obligados a repartir su alma en muchas y diversas cosas, pero cuando ya han aprendido,

aquella impresión retenida en los dedos a fin de que se produzca el movimiento adecuado deja libres los oídos. Y es por eso que demuestra una enorme habilidad el que, mientras escribes o tocas la cítara, puedas hablar, de ahí que haya muchos citaristas y cantantes corales, pero pocos que cantan y tocan la cítara a la vez. De todos estos hechos es causa la unidad del alma indivisible, la cual distribuye los espíritus de manera muy veloz para todas sus ocupaciones: ella, como es una, no puede ser suficiente para muchas actividades simultáneas, pero, a pesar de ello, mientras imagina, entiende; mientras opera por los sentidos, discierne con el sentido común entre los sensibles. Además, parece que el intelecto prácticamente está en relación con la imaginación como el sentido común en relación con los sentidos particulares. Y, en efecto, nada impide que estén en el alma al mismo tiempo las cosas que existen en la condición de lo perfecto e imperfecto, o en la condición de la potencia y el acto.

[201] Hay un orden que se reduce a ocho grados. El primero, en efecto, es aquel en el cual las cosas mismas están unidas a la materia y a la magnitud, y existen en virtud de la cualidad de cualquier naturaleza. El segundo es en el que las cosas están en una posición intermedia; por un lado no están unidas directamente a la materia, y por otro lado no están directamente separadas de ella, sino que se encuentran en un cierto medio. El tercero es en el que las cosas se hallan en el sentido, separadas ya de la propia materia y de la magnitud; y, como dice Averroes, si los colores se dieran con materia y magnitud, el ojo no vería a la vez lo blanco y lo negro a través del mismo medio, pues un color impediría al otro, o ambos se mezclarían en el medio o en el ojo, y el ojo, tan pequeño, no podría ver la torre si la imagen de la torre con su tamaño tuviera que penetrar en el ojo. El cuarto es en el que las cosas se encuentran en el sentido común, y también de esta forma se separan de la materia: puesto que el sentido común discierne entre un sensible y los demás, es necesario que

también la cosa sensible esté allí bajo un modo más puro que otra que esté en cualquier sentido exterior, por ejemplo, más pura que en el ojo. El quinto grado se encuentra en la facultad imaginativa, pues ésta recoge el sensible tras haberse alejado <de la sensibilidad>, lo cual no puede hacer el sentido común, y por esta razón esta facultad es ciertamente intermedia entre el intelecto y el sentido exterior, y por ello de alguna manera comprende lo infinito y de alguna manera no, de alguna manera lo universal y de alguna manera no, de alguna manera las cosas infinitas y de alguna manera no: lo mismo digo de los entes inmateriales. Y ésta fue la causa por la que Galeno, en el libro segundo de su libro *Arte curativa* creyó que las bestias conocen el universal, pues tienen imaginación. Sin embargo se equivocó, puesto que, como ya hemos dicho, sólo la imaginación del hombre, ayudada por el intelecto, puede hacer eso. Y hemos demostrado por qué causa le engañó su experimento. [509a] [202] Sin embargo, tan importante es la similitud de la imaginación y el intelecto, que quienes se ejercitan sólo en las matemáticas ambas facultades confunden en una, pensando que son la misma. El sexto es por el que las cosas se encuentran en la razón: ésta, en efecto, deriva y compone, cosas que la imaginación no puede hacer. Hay, por el contrario, una afinidad tan grande entre el intelecto y la razón, que no es extraño que el Filósofo mezclara los nombres de ambas facultades en uno, y especialmente cuando no trata expresamente de ellas, por lo que muchos antiguos creyeron que la razón es el intelecto. Y debemos primeramente el beneficio <de su distinción> a Aristóteles, ya que sólo él antes que otros los distinguió, pero ahora solamente los muy ejercitados conocen la diferencia entre esas facultades, pues la razón trata de las cosas particulares y el intelecto de las universales. Es, no obstante, múltiple la similitud entre ellos, pues ambos componen, dividen y emprenden derivaciones de una cosa a otra con conexión necesaria (y careciendo de ésta se ha concedido que realizan eso mismo también la ima-

ginación y los propios sentidos exteriores). Además, ambas facultades también presuponen las imágenes, que por los griegos son llamadas **φαντάσματα**. El séptimo grado está en el intelecto paciente, material o en potencia: cómo éste es más puro que la razón pienso que ya se ha dicho suficientemente, sin embargo le aparta de la perfección el hecho de que no sea él mismo el que logra esa pureza, que la recibe, que es movido por otro. El octavo grado, así pues, será tan sólo el perfecto, en el cual las cosas están en el intelecto agente: ahora bien, no hay allí nada más que él mismo, pues tendría que ser paciente al recibirlas, y material después de haberlas recibido, de modo que, en consecuencia, él mismo a su manera se vuelve hacia la cosa y la entiende. [203] Dejo al juicio de cada uno si es conveniente que para tantas funciones, aunque sean administradas por una sola alma, subyazcan un número igual de substancias, o más bien una sola. Si es sólo una, es tarea resuelta. Si son, en cambio, muchas, o están unidas, o una ha suplantado a la otra, pues hemos demostrado que el hombre es uno, que una es su alma, e indivisible. Por lo demás, más abajo demostraremos qué se sigue de estas cuestiones.

Después hay que ver cuáles son las almas y cuántos sus géneros, suponiendo solamente que todo lo que se mueve es movido por alguna cosa. Pero ahora estoy refiriéndome al movimiento de un lugar a otro, pues es evidentísimo al ser de todos el único que las bestias conocen. En los demás, por el contrario, conocen el efecto del movimiento más bien que el movimiento mismo. Por consiguiente, los elementos mismos son movidos, y es por su forma cuando estuvieran fuera de su lugar; y por más que en ellos consignent un motor extrínseco, sin embargo consideran que él es el medio, y lo es de una doble manera: por un lado es aquello en lo que es movido el elemento, y por otro lado es aquello que, movido por la forma, mueve a su vez al elemento mismo; por ejemplo, la piedra que está en el aire por efecto de su forma lo divide, y él arrastra la piedra hacia abajo para que no se

dé el vacío, y es por ello que, si la piedra estuviera en el vacío, ni movería, ni sería movida. Atribuye Aristóteles, sin embargo, ese poder de la forma del elemento al cielo, como aparece en el libro primero de los *Meteorológicos*. Eso es además evidente en el agua del mar, que parece seguir el curso de los astros, y el fuego es volteado en su esfera. Debe también considerarse que todas las cosas están contenidas por este poder, como también reconoce Averroes en las *Disputaciones*; y este poder no es material, sino que ha sido difundida por Dios bendito hacia las Inteligencias, hacia el cielo, y luego hacia estas cosas mortales. [204] Así pues, hacemos bien en decir que los elementos mismos son conducidos por el alma del mundo, y tienden todos a la conservación del orden del universo por sí mismos, aunque por consecuencia <de otra cosa> sean impedidos o actúen de manera distinta. [509b] Y después de los elementos, en los cuales se manifiesta primeramente ese poder de forma más clara, están los seres vivientes que tan sólo se nutren; cierto es que, como en ellos la naturaleza parece proceder de forma artificiosa y del mismo modo siempre, es necesario que sean gobernados no por la casualidad, sino por una cierta razón. No vemos efectivamente que se erija una casa a partir de arrojar piedras, y aun a pesar de que ocurra eso una sola vez, nadie hay de cabeza tan dura que quiera reconocer que ocurre siempre. Por consiguiente, de tres posibilidades es forzoso admitir una, o bien que ese poder se esconde en el propio ser vivo, que es por lo demás mejor que él, y sin embargo, si no fuera por esa perfección, no podría emerger del poder de la materia oscurecedora; o bien que ese principio es extrínseco, o bien que eso lo lleva a cabo sólo la costumbre, o una huella ya fijada desde el principio, ya que algunos han escrito que las palomas encontradas en islas nuevas y desiertas no temen a los hombres. Si esto es así, es evidente que huyen las nuestras no por otra cosa que porque desde sus progenitores arrojaron el vestigio por el cual estaban ellas acostumbradas a temer a los hombres, y no re-

pugna en modo alguno a la razón. Sin embargo, sea como sea que se establezca, es indigno colocar ese poder, el cual parece de una excelencia muy superior a la sabiduría humana, en el cuerpo del gusano o de la planta: ningún hombre, en efecto, es tan sabio que sepa construir un gusano perfecto en todas sus partes. Por eso Aristóteles en el libro duodécimo de la *Metafísica*, en el segundo de la *Física*, y en el segundo *Acerca de la reproducción de los animales* atribuyó con razón aquel poder a la impresión celeste. |205| Y en verdad no hay nada en estos seres inferiores que, quitándole todo intelecto, y la actividad y auxilio suyos, pueda realizar tales cosas. Dice que este poder está diseminado por todas partes, el cual es denominado *alma unida a los cuerpos mezclados armónicamente por la naturaleza*, y es por eso que afirmó en su obra *Περὶ ζώων γενέσεως Γ*, que todas las cosas están llenas de almas, y lo hizo con estas palabras:

ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν
ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι
πλήρη·

Es decir: «En todo esto hay un calor vital, de modo que de alguna forma todas las cosas están llenas de alma».

En consecuencia, en la reproducción y en el sentido el principio del conocimiento parece ser exterior, sin embargo no del mismo modo, pues la semilla genera sin conocer absolutamente nada, los animales sienten y conocen, así que no son movidos a ello sólo por la costumbre. Sin embargo, lo que llevan a cabo, dado que desconocen que lo llevan a cabo —son conducidos más bien por un ímpetu—, es necesario que sea dirigido por una cierta razón, pero que ésta no se encuentre en ellos: en efecto, como el niño que pinta un plano copiándolo del plano de un arquitecto, y lo hace ciertamente bien, y casi consigna mejor con su copia la copia de aquél, aun careciendo de conocimiento, que

aquél la realidad con su copia, así diremos que en el artífice hay arte y ciencia, y en el niño el vestigio de operar bien sin razón. Por lo tanto, cuando estos animales hacen un nido en forma circular o de otras muchas formas, cuando humedecen con agua el polvo o las pajas, y no el lodo, ya que se adhiere por sí mismo, sin lugar a dudas son gobernados por un agente sapientísimo, de cuyo origen se ha recogido la huella de obrar correctamente. [510a] [206] Pero no se vaya a pensar que en ellos hay razón aunque los de menor valor de entre ellos conozcan sin embargo artes bellísimas, como las abejas y los gusanos de seda. De hecho, si enseñas a hablar a una urraca o a un loro, jamás sabrá aplicar nada de aquellas cosas que lleva a cabo a las palabras enseñadas para ello. Hay, por lo tanto, en todos los animales una fuerza celeste por la cual son dirigidos hacia operaciones útiles para sí, y necesarias; ahora bien, dado que el principio es extrínseco, por ello los seres que carecen de razón no entienden qué es lo que hacen, sino que persiguen su propio fin con el deseo. ¿Cómo es que cuando les roban sus crías o les destruyen el nido se lamentan y se quejan? Una cosa es el principio de tales operaciones, y otra completamente distinta es el conocimiento mismo, pues realizan eso gracias a los sentidos, y es por ello que su alma ella misma es así capaz de impresión, sin embargo ninguno de ellos participa de la razón y de la mente, ninguno se mueve a sí mismo, sino que es movido por el objeto. Así pues, si una parte del alma del mundo, en el caso de que en tanto que tal sea una substancia, fuera común a hombres y bestias, aunque en las demás cosas ellas carecieran de conocimiento, a pesar de todo entenderían qué es lo que llevan a cabo. Añádase que (como he dicho) este alma tan noble estaría escondida en cosas completamente despreciables. ¿Por qué, entonces, el Filósofo en el libro primero *Acerca del alma* calificó al alma de dignísima? Porque ella, como principio intrínseco, movería y conocería. Pero, ¿por qué no mueve espontáneamente, sino sintiendo una titilación desde el objeto? Puesto que

por sí no es perfecta: lo que participa en mayor medida del acto y de la acción, según el Filósofo, también se asemeja más a las entidades divinas, pero lo que padece y está en potencia a la materia imperfectísima. [207] Por otro lado, la materia es, sin embargo, eterna, pero es eterna porque era necesario que la potencia fuera eterna, para que el acto lo fuese también. No obstante, la materia no difiere en nada de la propia potencia: ¿qué es entonces eso de que la materia es eterna? Que siempre existe la potencia de las cosas generables; si ésta fuera eliminada, también la generación misma perecería. Además, para volver al tema en cuestión, puso debajo Aristóteles que el intelecto es más divino incluso que el alma. Sin embargo ya lo había mostrado más arriba, es decir, que le conviene mucho más al intelecto que se separe de la materia misma, pero que es necesario que el alma esté en unión con el cuerpo. Será, pues, objeto de nuestra consideración cómo estas cosas pueden darse al mismo tiempo, ya que así el intelecto y el alma no pueden conformar una unidad; y no hay quien diga que aquél accede a nosotros siendo ya adultos, pues en la misma medida en que lo hacemos también en otras cosas, también avanzamos poco a poco hacia la actividad intelectual, y no hay ningún día en el que uno pueda decir por primera vez *hoy he empezado a usar el intelecto*. Por lo cual, dado que el intelecto va surgiendo poco a poco de forma insensible, es necesario que él haya sido introducido en nosotros desde el principio. Pero el alma es mortal, el intelecto inmortal: es, pues, necesario que, tal como dice Averroes en el libro segundo de sus *Escritos Selectos*, el alma nutritiva se encuentre en el lugar donde está la materia sensitiva, y ésta, a su vez, en donde se encuentra la mente, pero éstas, al revés, serán las formas de aquéllas; no obstante, es necesario que tengan un modo de trabazón especial, dado que el propio hombre en su composición es tal que, como Aristóteles señaló, las almas más imperfectas están en las más perfectas como el triángulo está en el cuadrado. Sin embargo, no está en potencia

la sensitiva en relación con la intelectiva como la nutritiva en relación con la sensitiva si se entiende por alma intelectiva el intelecto, |510b| pues no es él, sino el alma intelectiva, esto es la sensitiva ilustrada con el intelecto, la que está en potencia en el alma sensitiva antes de que sobrevenga el intelecto; |208| y ello porque, a menos que se diera tal potencia, no podría nunca llegar a ser intelectiva. En el caso de que el intelecto humano, en efecto, pudiera llegar hasta el alma del caballo, no se constituiría, sin embargo, el alma del caballo como intelectiva, ya que una tal potencia no era previa en su naturaleza, pues desde un punto de vista temporal no se sabe si una precede a la otra. Por lo tanto, como los cuerpos translúcidos —por ejemplo, el cristal o el vidrio— pueden dentro de sí recibir los rayos del sol, y solamente ellos pueden también emitir la forma del Iris en los cuerpos adyacentes, así será lo que pasa entre el alma humana y el intelecto. En consecuencia, la unión del alma humana con el intelecto es una cierta asunción y una cierta iluminación de él hacia ella. Hubiera sido, en verdad, demasiado absurdo atribuir un poder tan grande a la mezcla de los elementos tan sólo, cuando apenas añadida una parte inmortal podemos observar cuán grande es el poder que tiene el hombre, especialmente por el hecho de que no descubrimos vestigio de ninguna de esas cosas que están presentes en él de una manera tan múltiple en ninguna bestia o ave u otro ser mortal. Por lo tanto, que nuestro intelecto no sería el alma del mundo, ni tampoco un accidente de la substancia divina, que no se generaría a partir de la facultad de los elementos, que no habría estado al frente del alma intelectiva ya en potencia, y que el alma no sería la misma en la parte con la que entiende que en la parte con la que siente, ya ha sido abundantemente declarado. Además, también hemos mostrado con claridad de qué modo se une a nuestra alma, y que tiene muchas facultades propias suyas, comunicadas sin embargo con las partes del alma, de modo que no es extraño que el Filósofo ni simplemente apelara a al-

mas plurales, ni llamara facultades a esos poderes que están en el alma del hombre, sino que siempre se refirió a ellas como partes del alma. [209] Creo, sin embargo, que no puedo tomar ningún ejemplo de esa facultad común que Dios insufló en el mundo más familiar que el del imán: fluye de él hacia el hierro impregnado por él, e incluso superpuesto a él, la facultad por la cual alinea al propio hierro hacia el norte. Así pues, ¿qué hay de extraño en que por la misma razón aquélla pueda manar desde Dios hacia el universo sin que subyazca ninguna otra substancia que la pueda comunicar? No obstante, se origina una duda sobre este hecho: ¿por qué la piedra alinea al hierro? Si, en efecto, esta facultad está en el hierro, y sin embargo actúa, puede ocurrir también que nuestra alma sea solamente una facultad sin substancia, y que sin embargo inteliija. Respondemos que la causa está en que nada se mueve a sí mismo, dado que entonces lo mismo estaría en acto, en tanto que mueve, y en potencia, en tanto que es movido. Por lo cual, nada impide que otra cosa mueva a las formas que les son propias a las substancias, pero a sí mismas por sí es imposible; así es que, los intelectos eternos mueven, pero son inmóviles. Los cuerpos, sin embargo, son movidos, y no mueven, por lo tanto el intelecto nuestro se mueve a sí mismo a consecuencia del objeto: pues lo ilumina, y el intelecto es movido por él, y así inteliije. El imán, por el contrario, deja en el hierro su impresión, por la cual el hierro es movido, no por la piedra, sino por el cielo, o por una parte delimitada del cielo, así que esa piedra prepara al hierro para el movimiento, pero no lo mueve. [511a] Ahora no hablo del movimiento con el que lo atrae, y ésta es una de esas cuestiones de las que, si alguien preguntara a Alejandro de Afrodisias o a Galeno, responderían que es completamente imposible, y sobre ello aducirían sus llamadas demostraciones, y no pocas en número. La experiencia, sin embargo, muestra que es así, cuando muchas otras cosas en esa piedra incluso más admirables están escondidas, todas las cuales junto con

el movimiento con el que impele al hierro hacia el norte se mantuvieron ocultas a los filósofos, y todavía hoy pocos —casi nadie— conocen todas sus potencialidades. [210] Pero pasemos al resto de las cuestiones: quizá alguien podría creer (como los platónicos piensan) que nuestros intelectos son partículas del alma del mundo; sin embargo, como ella no está difundida por todas partes, ni su substancia es común a los mortales, así hemos demostrado que eso no es posible. Pero ni aunque así fuera, pues esas partes separadas <del alma del mundo> producen su merma, y ella se vuelve magnitud, e incluso al mismo tiempo magnitud mermada. Ambas cosas resultan incoherentes, pues si el intelecto se diera con magnitud, de una y la misma cosa se producirían infinitas intelecciones, como acertadamente dice Aristóteles. En todo caso, mucho más torpe y más absurdo es hacer que esté mermado, cuando, más allá de atribuirle magnitud, le añadimos entonces lo que incluso en las bestias y en las piedras desaprobamos. En cambio, si no está mermado, y si lo que fluye es solamente su facultad, y no una substancia, caemos en las mismas trampas; en efecto, es racionalmente repugnante que sea un accidente lo que entiende, y que nosotros mismos seamos ese accidente. Cualquiera, por muy estúpido que sea, conoce que él mismo es una cierta substancia, no un accidente, pero ignora cuál es (a esto le atribuiremos una causa más abajo). Ahora bien, tampoco el alma iluminada así con esa luz puede entender, pues la que entiende en acto, como se conoce a sí misma, será aquella luz, o no; si es la luz, volvemos a lo mismo; si no lo es, entonces se formará a partir de una cosa material y divisible otra inmaterial e indivisible. Pero se ha demostrado que el alma se identifica con la luz cuando no es necesario, que lo mismo les ocurre a las bestias y, sin embargo, no entienden. [211] Volvemos además a esa dificultad: ¿cómo es que abstraemos cuando queremos, si el alma solamente es iluminada, y no es ella la propia luz? Ahora bien, si una substancia es dividida y no es mermada, entonces, más o

menos en conformidad con la opinión de Avicena, está claro que nos forzamos a admitir su creación, su novedad y su infinitud, cosas todas que repugnan no sólo a los filósofos, sino en su mayor parte también a la religión, ya que ésta establece que el único creador de las substancias es Dios, y con razón. Pero, no por esto se nos impide creer que todas dependen de una, sino que más bien nos vemos obligados a ello, pues las cosas que son plurales en número y mortales, o todas tienen su origen en una sola, o están en la disposición de un cierto orden recíproco.

Quede dicho esto, por tanto, acerca de la substancia de las almas, ahora ya ha llegado el momento de hablar de sus afecciones. Y, en efecto, se dan en el alma muy numerosas afecciones, la ira, el dolor, el amor, sin embargo las que tenazmente están adheridas a ella y la modifican son tres: el deseo, la esperanza y la fe. Ciertamente las cosas que ansiamos, en una parte están a nuestro alcance, y éstas las perseguimos con el deseo —pues el amor a la cosa inesperada es una parte de la demencia más bien que afección de alma alguna—; en cambio, las cosas que no están a nuestro alcance, si fueran presentes o pretéritas, se subordinan a la fe, las que son futuras, a la esperanza. [511b] En todas las afecciones, sin embargo, es incierto y en absoluto firme lo que subyace excepto en el deseo. El deseo tendría, pues, un poder fortísimo si todas las cosas que subyacen a las afecciones fueran iguales, pero los premios de la fe y la esperanza son por lo general nobilísimos y παράδοξα. Por eso los hombres son conducidos muy especialmente por estas tres afecciones; [212] de ellas la esperanza es la más fuerte, pero la más firme es la fe. Y cuando (como suele ocurrir por norma general) se unen en una persona, se apoderan del alma misma hasta el extremo de parecer que toda ella se encuentra en su poder. Sin embargo, la esperanza y la fe ocupan en su totalidad las mentes vacías, por ello es mayor su presencia en los estúpidos, en los idiotas y en la plebe, que en los eruditos, los nobles y los inteligentes. Y una vez que estas opiniones se han

reforzado poco a poco en una suerte de hábito, hasta tal punto de desproporción han llegado que, en primer lugar, arrebatan a un hombre al completo, luego arrastran a otros consigo, entonces generan prodigiosos efectos, ya sea en los cuerpos de los hombres, ya en las cosas inanimadas mismas, o en los cuerpos de los animales. En efecto, en los cuerpos de los hombres no es difícil de entender de qué manera actúan cuando han modificado previamente sus almas, se ha concedido ciertamente que el alma cambia al cuerpo con una fe fuerte y la esperanza como si fueran ciertos instrumentos propios. Pues ante la vehemente imaginación de cosas terribles muchos han muerto, otros se han transformado por completo: por ejemplo Laurencio Sannuto, patricio veneciano, el cual, capturado por los galos junto con su navío y envuelto en velas con otros muchos para ocultarlos, mientras le torturaba la prolongada espera de la muerte, al cabo de cuatro horas encaneció, y a partir de entonces, una vez salvado del peligro, permaneció tal por siempre desde la adolescencia. Otros han sido liberados de las enfermedades por causa de una fuerte alegría, otros en cambio por la tristeza han enfermado. Además, deleitados ante la imaginación poderosa de una prostituta, somos incitados hacia el placer sexual, a muchos incluso, si es que permaneció firme <esa imaginación>, les fluyó el semen espontáneamente. Mueven las afecciones fuertes del alma los espíritus ya acostumbrados durante largo tiempo a obedecerla, por lo que de una parte a otra son arrastrados, y el humor y la sangre les acompañan. [213] Ahora bien, respecto a la fe, puesto que es necesaria para este asunto, ¿qué de extraño tiene que lo sea en otros, cuando en el Evangelio de Lucas se lee que Cristo dio pocas señales en su patria por la incredulidad de aquéllos? Por eso, pues, si la mente es modificada por la mente, la imaginación por la imaginación, pues esta facultad (como hemos enseñamos) está especialmente al servicio del intelecto, nada extraño hay en que a partir de este mismo principio el cuerpo sea modificado. Y en

el caso de las bestias, como nuestra alma está dotada de una naturaleza divina, mueve a las almas inferiores, y por ello opera especialmente en los caballos, pues su alma sensible se destaca extraordinariamente, y domina incluso al cuerpo; no ocurre así en las cabras, o en las ovejas. De aquí procede la razón de los encantamientos, aunque en la mayor parte se mezclen en ellos engaños o drogas. Por consiguiente, para volver al principio, de ahí nace una suma paciencia en los tormentos, y una suma firmeza en los peligros, puesto que el alma modificada por esas afecciones se separa toda ella del cuerpo, se aleja y se enajena. Existen por lo demás en las bestias también estas diferencias en sus afecciones, pero son apenas evidentes, tanto más cuanto que están situadas en un sujeto caduco y mortal: [512a] en los perros efectivamente la fidelidad y la esperanza para con los amos no son propiamente afecciones, sino más bien una virtud suya: aman en verdad de forma extraordinaria y no comprenden nada más allá, puesto que esto se les ha negado por naturaleza. No obstante, los seres inanimados y los árboles es más difícil que puedan ser movidos por la fe. Pero si en un alma noble surgieran la fe y una esperanza fuerte, incluso ella puede modificarlos. De ahí que fuera ley para los romanos esto: «Que no se eche mal de ojo a los frutos». Sin embargo, de estas cosas ya hemos hablado en el libro tercero *Acerca de la variedad de la naturaleza*, ahora solamente las hemos tocado para que todos entiendan que el hombre, robustecido por la fe y por una esperanza ingente, prácticamente deja a un lado su cuerpo, y realiza lo divino o lo demoníaco. [214] Pero acerca de estas cosas hablaremos también aparte. De ahí viene también el maléfico origen de las hechiceras. Mas no se vaya a creer que con esta fe los muertos van a resucitar o los montes van a ser trasladados de sitio, pues esto transgrede las leyes de la naturaleza. Sin embargo, esa fuerza del alma puede realizar aquello que necesita de un gran arte y de muchos auxilios, pero, a pesar de todo, puede hacerse. Por otro lado, el deseo, según se cree, mueve incluso

las mentes de los prudentes; pues las riquezas primero, después los honores, las magistraturas y los placeres ingentes los arrastran mediante su deseo, y los abrazan hasta tal punto que huyen de la miseria humana con este error, pues se acercan hasta las mismas puertas de la muerte sin temor, como quienes siguen un camino por las veredas peligrosas de los montes, y avanzan más seguros si vuelven la cara hacia la cumbre suma del monte, en vez de hacia el valle profundo y áspero. Por lo tanto, sea suficiente con haber dicho estas cosas acerca de las afecciones principales del alma, pero ahora creo que ya es la hora de hablar acerca de la actividad común o la afección del ser humano entero (pues Galeno en su libro *Acerca del instrumento del olfato* se muestra bastante dubitativo acerca de lo que deba decirse que es el sueño en los hombres).

Es, así pues, el sueño, como Aristóteles dice, una cierta afección de la parte sensorial por la cual el sentido común se vuelve inmóvil, y es atado, y la cual es motivada por la doble evaporación del alimento; y, en efecto, en el agotamiento, en el desfallecimiento, en la epilepsia, y más en el aturdido, los propios sentidos son atados, sin embargo no por el alimento, sino por causas morbosas. A la inversa, como todos los sentidos al mismo tiempo se abaten en el sueño, y sin embargo permanece la imaginación y la memoria, es necesario que no sean atados uno a uno, sino que todos por la atadura de una sola cosa se vuelvan inmóviles. [215] Ahora bien, esa atadura no es el alma porque no permanecería en nosotros durante el sueño ni la imaginación, ni la memoria. Por consiguiente, esa atadura es la del sentido común. Sin embargo, el sentido, como dice aquél, es el movimiento del alma realizado por intervención del cuerpo, pues es bastante claro que su acto y su potencia están relacionados con él, pero el sentido común no es otra cosa que una fuerza sensible que se da en el alma y que es puesta en movimiento por los sentidos exteriores: igual que al centro concurren las líneas desde la circunfe-

rencia, así hacia ella desde los cinco sentidos todas las formas. Ahora bien, aunque este sentido sea indivisible, sin embargo puede comprender varias cosas, mas no con una sola acción: si tiene que juzgar entre los sensibles, puede él ya componer y dividir entre las formas conservadas de los sensibles anteriores como si estuvieran presentes. El intelecto también actúa así por este procedimiento, pero él es indivisible cuando comprende las formas: de otra manera no se produciría ciencia alguna o conocimiento de cosas abrazadas; en todo caso en él están como una unidad las cosas que son plurales. [512b] Es por eso que el sentido común no posee ningún instrumento, a pesar de que a la imaginación sirve la parte del cerebro cóncava anterior, y a la memoria la posterior, mientras que la intermedia le sirve a la razón. Esto es porque la perfección última de cualquier facultad está en el alma, pero el alma por sí (como hemos mostrado) no necesita de órgano; y, en efecto, la imaginación y la razón no están en el alma, sino que son constituidas a partir del alma, por lo cual necesitan de órgano, y de una parte determinada del cerebro. De los sentidos, en efecto, la última perfección es el alma, y el sentir: [216] pero de la imaginación, de la memoria y de la razón la última perfección es lo que en el hombre se identifican con el intelecto y el inteligir. Ahora bien, esas facultades están también en las bestias, pero (como hemos mostrado) parten en ellas del alma, en el hombre del intelecto, por ello coinciden <con las de las bestias> sólo en el nombre, no en su propia realidad. E igual que del fuego y del sol procede luz y lumbre, siendo semejantes en cuanto al nombre e incluso en cuanto a una cierta imagen de su realidad, pero siendo una mortal y conformada de elementos, y la otra divina e inmortal, así también se ha de decir acerca de esas facultades. Además, que pueden las bestias imaginar durante el sueño es manifiesto cuando los perros ladran. Así es que hay dos movimientos en el alma: desde el alma, y hacia el alma. En el sueño es impedido el movimiento de los espíritus que se produce

en dirección al alma, no el que parte del alma. Era necesario que, en efecto, ese movimiento se conservara —y ello por muchas causas necesarias, y por los peligros no leves para los espíritus, incluso para los que sirven a la facultad natural y no son sensibles—. Por esta misma causa el movimiento recíproco se ha abandonado, y es por ello que en mitad del sueño las partes externas se vuelvan más cálidas. Por consiguiente, en el inicio del sueño los espíritus que sirven al alma sensible se contraen en dirección al propio corazón, pero los movimientos desde el alma no cesan, a no ser que sobrevenga un sueño más profundo; y es por esto que los que han bebido abundantemente rara vez vean ensueños, y similarmente en la primera parte del sueño. Pero cuando la borrachera se ha calmado, entonces los espíritus se mueven en primer lugar desde el alma, y ven imágenes. A partir de ese momento en el que los espíritus se han multiplicado en las partes extremas <del cuerpo>, y son exuberantes, realizan el movimiento contrario hacia el alma, y entonces se despiertan. Por esta razón en los débiles, en los que son de constitución húmeda, y en invierno se dan sueños más largos, pues las partes exteriores se llenan más tarde de espíritus, y éstos además son más pausados. [217] Aristóteles, por lo tanto, parece haber pasado por alto dos cosas: en primer lugar, no dijo cómo es que el sentido común es atado y el alma no; en segundo lugar, remite la causa del sueño a la humedad y a la frialdad producida especialmente a partir del alimento. Pero esto no es así, pues el sueño se forma por el reposo del espíritu en el movimiento hacia el exterior, y el origen de esto está en el alma, o en el alimento, o en el cuerpo: en el alma cuando imaginamos algo agradable, pues los espíritus enérgicos descansan y en seguida sobreviene el sueño. Más fuerte es esta causa incluso que la propia adormidera, ya que cuando el principio descansa, también lo hacen los mismos espíritus. De este modo, el sueño no se originará sólo de lo húmedo y lo frío, y serán imágenes de cosas agradables los bosques sagrados, los

prados floridos, las colinas, los ríos, los campos cubiertos de hierba, el aura suave; por esto, incluso las imágenes pintadas de estas realidades concilian el sueño. Por la razón contraria los movimientos vehementes del alma, como la ira, el dolor, el temor, las preocupaciones, lo impiden, tal es el caso también de la esperanza. [513a] Otra interrupción del espíritu se atribuye al cuerpo, y es por ello que, después de fuertes trabajos, después de una prolongada tristeza, después de una larga vigilia, después de beber opio, irrumpe un sueño profundo, puesto que falta el espíritu que sea conducido en dirección al alma. De entre estos casos, sólo el sueño que se produce a partir de la tristeza es por lo general perturbado, y lleno de imágenes: puesto que el alma no deja de producir movimiento, la escasez de espíritus impide su retorno. Por lo tanto, por causas opuestas entre sí tan pronto como empiezan a ser restaurados en su mayor parte, se deshace el sueño. Y la tercera causa parte efectivamente de lo húmedo y del alimento: ésta fue la única que aportó Aristóteles, pues la vincula a la operación de evaporación <del alimento>, y si ésta se produce antes de la fatiga, en el inicio de la operación más bien que cuando el cuerpo ya se ha secado por él, surgirá el sueño. [218] Por consiguiente, estas causas al reunirse en uno solo generan sueños placidísimos, profundísimos y larguísimos: y al separarse, perturbados, leves, y breves. En que la humedad y la frialdad sean causas de la generación del sueño no estamos muy de acuerdo con los comentaristas: pues es absolutamente falso que aquel vapor obstruya (como la nube impide los rayos del sol, así aquél el tránsito de los espíritus): estaría de vez en cuando el sueño en alguna parte del cuerpo, y la vigilia en otras, pero nosotros observamos que sobreviene siempre de forma simultánea, sin que funcione ningún sentido, y repentinamente, y por ello es clara la necesidad de que el movimiento —o su causa— se origine de un único principio, siendo él mismo indivisible, es decir, del alma. Que especialmente sobrevenga en la hora de la digestión de la

comida, esto es verdad porque el alma se sirve del espíritu sensible para la digestión, por lo cual impide su movimiento hacia afuera, y este impedimento es el sueño; por eso reflexionar mientras uno está haciendo la digestión de la comida provoca indigestión, ya que impide que el espíritu sensible ayude a la digestión. Y si se dice que esta obstrucción se produce en la vía del corazón, o del cerebro, y por ello puede ser a la vez común a todo el cuerpo, entonces se seguiría que todo el mundo caería durante el sueño en un grave peligro por la obstrucción de un lugar principal, cuando sin embargo nadie muere durmiendo; es más, si sobreviene una causa muy importante, como la caída de la casa, una lesión del corazón o una enfermedad, se despierta uno espantado antes de morir. Esa obstrucción sería además causa necesaria de una digestión peor, por lo menos en algún miembro, cuando sin embargo nunca digerimos mejor que durante el sueño. [219] Por lo tanto, el humor y la frialdad concilian el sueño, si es que no extinguen el espíritu, puesto que sedan el movimiento de los espíritus y calman al alma, de modo que los espíritus se vuelven más tranquilos. Estando repleto el cerebro de vapores, descansan, en efecto, aquellos espíritus, y se produce una especie de tranquilidad (que los griegos expresan mejor con este nombre: *γαλήνη*) en el principio mismo, y por ello todos los otros espíritus descansan de sus movimientos. Y en verdad no todos vuelven a su principio, como en otra ocasión ya hemos declarado. Es por esta causa, pues, que sonidos leves, como el murmullo del agua, y la narración de cuentos provoquen el sueño, al sedar el ímpetu del espíritu animado. Por lo tanto, en el cuerpo del animal todos los movimientos proceden de su alma indivisible, y, en efecto, cuando se seda o se estimula aquel espíritu que le es más propio, todos los demás a la vez, como los soldados mirando al estandarte, son sedados o son estimulados. Por ello tenemos que en las graves afecciones del alma ninguna parte del cuerpo descansa, como en la ira, el temor, la verecundia, el do-

lor, el amor, ni está exenta de los síntomas que suelen nacer de esas afecciones. [513b] Por otra parte, considera Aristóteles que los ensueños son propios de la parte sensorial, en la medida en que se dan con imágenes, e intenta darles explicación por la conservación de las formas sensibles en los sentidos, de ahí que las cosas que hayamos visto despiertos creamos verlas durmiendo. No obstante, esto es difícilísimo, y fuera de toda experiencia; es cierto, en efecto, que se puede conservar la imagen en el sentido (piénsese en la luz del ojo) por un momento, y así ocurre también con el trueno en el oído, ahora bien, está muy lejos de creerse que lo haga por varias horas: serían impedidas además todas las operaciones de ese sentido, las cuales sucumbirían entre la verdadera sensación y la imagen del ensueño. [220] Por otro lado, el sentido del tacto no parece que se dé sin la presencia de la cosa que es tocada. Además, los hombres creen que ven con mayor frecuencia en sueños no las cosas que vieron el día de antes, sino a los que aman u odian vehementemente, o a aquellos por los que son grandemente vejados. Por otro lado, si la imagen conservada en el sentido realiza eso de que veamos la imagen en sueños, ¿por qué vemos hombres y otras cosas que apenas retenemos en la memoria? Es más, los hombres soñarían siempre, especialmente en la primera parte del sueño, cuando ocurre justamente lo contrario. Galeno, sin embargo, parece pensar que esa imagen más bien es guardada en el espíritu, pues también los ciegos que no lo son de nacimiento sueñan que ven, cuando sin embargo de la facultad de ver están completamente privados. En consecuencia, ni los sentidos exteriores, ni el común tienen alguna vinculación con el ensueño, ya que también éste requiere un objeto presente. Si están las imágenes en el espíritu, y durante la vigilia permanecen latentes por el fuerte movimiento <de los espíritus>, entonces aquellos que tengan un sentido interno fuerte, si su espíritu no está estorbado por una excesiva humedad, y si además la impresión sensible es vehemente, tendrán sueños en

abundancia y claros, y es verosímil que tales hombres sean melancólicos y padezcan de bilis negra (por cierto que ahora cuando hablo del sentido me refiero a la imaginación). Por consiguiente, quienes tienen una imaginación débil y reciben impresiones leves, especialmente si han nacido con un cerebro más húmedo de lo normal, verán pocos ensueños, y además leves e inciertos, como les pasa a los borrachos y a los niños. Ahora bien, cuesta entender por qué el ensueño reclama imágenes vistas ya hace tantos años, si es que están situadas en el espíritu. De nuevo, por lo tanto, vuelvo a Aristóteles: él en la parte trigésima de los *Problemas* relaciona el ensueño con la mente. [221] Esto, en efecto, está muy bien dicho, sin embargo resulta incierto eso de que quienes tengan un dormir muy suave no vean ensueños por el hecho de que en ellos se excita mucho el movimiento del alma y de los espíritus por causa del movimiento del calor, no parece que esto sea completamente verdad, sino que (como ya hemos dicho) donde hay un sueño profundísimo, allí no sólo descansan los espíritus de su movimiento hacia el corazón, lo cual es común a toda clase de sueños, sino también del movimiento desde el corazón, el cual debe estar necesariamente en los que ven imágenes en sueños. Por lo cual, aunque se diera la circunstancia de que se vieran muy pocas cosas por las impresiones grabadas en los espíritus, sin embargo su mayor parte es necesario que provenga de la mente o del alma: en efecto, si se conserva el leve movimiento de los espíritus, ellos remiten las imágenes aprehendidas desde el alma hacia la imaginación. [514a] Son excitados los espíritus además por los humores, cuando los hálitos remiten alguna forma indistinguible en lugar de una distinguible y perfecta, como vemos en las nubes, en las cuales el ojo forma serpientes y caballos cuando es ayudado por la imaginación, aunque nada de estas cosas se manifieste con distinción en ellas. Por lo tanto, en el instrumento de la imaginación, como en la tranquilidad del mar, los espíritus se mueven levemente, pues son de una subs-

tancia aérea e ígnea, o de otra si es que es mejor, por ello le representan al alma imágenes de cosas. No obstante, ¿por qué creemos que vemos en sueños, no que imaginamos, e igualmente que oímos, pues no creemos ver lo que imaginamos tan claramente como lo que se nos aparece en sueños? La razón de esto es suficientemente manifiesta: pues en el ensueño el funcionamiento de la imaginación es realizada por los espíritus ya remitidos por los sentidos, en él también el alma es más libre, y es por ello que ella cree que opera perfectamente, y esto es una prueba de que el alma por sí contiene la perfección de todos los sentidos. [222] Sin embargo, ¿por qué pensamos que vemos más que oímos y que en modo alguno usamos del tacto? Esto es porque los ojos estarían muy cerca del lugar del instrumento de la imaginación, pero el tacto está muy alejado, por ello muchos espíritus son reclamados hacia el lugar de la imaginación desde los ojos más que desde ningún otro sentido; el alma además se deleita más en ver, que en oír, o que en oler o en tocar.

Ahora bien, debe saberse que los espíritus remitidos por los sentidos reciben la impresión de sus instrumentos, y de ahí que estén más dispuestos a asumir las funciones de un sentido, que de otro, por ello también los espíritus aptos para la visión decaen cuando se conservan los que son adecuados para la audición. Y acerca de la finalidad del sueño ha de investigarse lo siguiente: dado que la vida es por causa de la operación en el animal, el sueño será entonces por causa de la vida, pues cuando estamos despiertos, como aparece en el libro segundo *Acerca del cielo*, es necesario que el alma se fatigue por la resistencia del cuerpo, pero el sueño es una cierta regresión, pues se hacen semejantes por el sueño los hombres a las bestias, las bestias a las plantas, las plantas a los seres inanimados, tal como vemos en invierno. Pero se nos echan encima ya grandes dificultades: ¿acaso las formas de las cosas son conservadas en los espíritus, o en la substancia de los miembros, o en el alma misma? Igualmente, por lo que se re-

fiere al alma, ¿está en uno o en varios espíritus? Por otro lado, ¿qué nos impele a ver en sueños esto más que aquello? Después, si las imágenes están en el alma, ¿por qué se produce el olvido y el engaño? ¿Cómo reclamamos las cosas antiguas, o nos olvidamos prácticamente de las presentes? ¿Por qué, además, cuándo, cómo y desde dónde se producen los ensueños? ¿Son verdaderos? [223] En lo que se refiere a la primera cuestión respondemos que las formas de las cosas dentro de la metodología de Aristóteles se conservan en el alma, pues para aquéllos es coherente que sitúen allí donde está su último lugar, y la suma perfección, y el sitio al que finalmente llegan. Y sin lugar a dudas el alma es tal lugar, y en tanto que intelecto paciente será de algún modo también el sujeto de los universales. Sin embargo, parece que hay dos obstáculos: el primero es que la memoria sufre cuando es afectada la parte posterior del cerebro, como dice Galeno en el libro tercero *Acerca de la localización de las enfermedades*, por lo tanto no parece que estén en el alma aquellas formas; asimismo, ¿cómo se produce el olvido y el engaño en el intelecto? [514b] Respondemos que (como dice Teofrasto) el engaño se produce por la mezcla, sin embargo el olvido es porque <el intelecto paciente> está necesitado de un órgano para que pueda representar <la imagen:> y este intelecto es, en efecto, corruptible y aquella luz en el alma procedente del intelecto agente, o una semejanza de la luz, puesto que es necesario que ciertas cosas mueran y otras se conserven. Pero, ¿por qué si se recupera la memoria gracias a un medicamento nos acordamos de muchas cosas que antes de que la perdiéramos conocíamos? Si, en efecto, nos hemos olvidado de ellas porque su sujeto corporal se ha corrompido, es necesario que después de su reparación aquellas cosas que se han perdido, si no nos las enseñan de nuevo, se hayan desvanecido por completo. Y si se dice que se guardan en la parte ilesa, pero que no se actualizan por un impedimento, ¿qué impide entonces que se diga lo mismo del alma? Sin embargo, es más verosímil

que esos contenidos estén en el alma, como hemos dicho, puesto que en acto prácticamente ninguno existe, en potencia sin embargo son casi infinitos. Somos conscientes, no obstante, aquí de la diferencia entre la memoria y la reminiscencia, pero por brevedad la pasamos por alto: [224] es suficiente con considerar este único argumento sobre el tema, a saber, que los que por alguna circunstancia se han caído, de modo que se han quedado tumbados medio muertos, al revivir no recuerdan de qué modo se cayeron, y eso es porque aún no se había configurado la impresión de ese hecho en su alma; sin embargo, de lo que habían aprendido mucho tiempo antes recuperan allí mismo la memoria, pues el alma no se ve dañada por la enfermedad. Ahora bien, ¿por qué si nos rascamos la parte posterior del cerebro recordamos más velozmente? Esto se produce porque (como de alguna manera dice Aristóteles) la memoria es reclamada por cosas similares, y a partir de ese movimiento se produce una sacudida abundante y grande de espíritus, de modo que del montón de imágenes se estimula una muy parecida por cuya semejanza llegamos a la rememoración de la buscada. Es por ello también que con la excesiva celeridad de los espíritus se nos pase la imagen en cuestión, cuando pensaríamos ya haberla captado. De esta manera discernimos cómo reclamamos a la memoria, pues es necesario que el espíritu se coloque en presencia del alma, pero que desde ella brille la forma concebida. Por lo tanto, si el espíritu, por haberse excitado su movimiento, pasa, recordamos y al mismo tiempo nos olvidamos, lo cual ocurre más frecuentemente ante una misma cosa por la multitud de los espíritus; y por esta causa los que aprenden aceleradamente, aceleradamente olvidan. Pero los ancianos son olvidadizos porque el frío impone a los espíritus una tardanza de movimiento: y esto es lo que muy bien dijo Galeno, es decir, que la sequedad no obstaculiza la memoria de los ancianos, sino la frialdad. Por lo tanto, es más oportuno decir que el alma es la forma que recoge en su seno casi infinitas similitudes

de cosas; ahora bien, éstas no son actualizadas sino cuando la luz del alma se vuelve hacia aquello que es común en todas sus operaciones (de lo cual ya hemos hablado bastante), y refulge en los espíritus. [225] Por lo tanto, son veloces de memoria aquellos cuyos espíritus son veloces, y tardos aquellos cuyos espíritus son lentos. Esto no ocurre en razón del alma (si bien nada impide que un alma sea mejor que otra), ocurre más bien por tres circunstancias: o bien porque el alma misma provenga de un cuerpo mejor equilibrado, o bien porque sea iluminada por un intelecto más noble —y sólo esto habrá de ser demostrado—, o bien porque sea iluminada mejor. Sin embargo, no se puede decir de ninguna manera que el alma está en los espíritus, pues estando en muchos tendrá muchas partes, y además se corromperá según ellas. En todo caso, mucho menos verosímil es que esté en uno solamente. [515a] Por lo tanto, está en una parte, como el sol en el mundo, pero sus rayos se extienden por todo el cuerpo como los rayos del sol por el orbe. En cambio, el alma de las plantas es por completo de otra clase, pues su substancia y ella misma están en una sola parte, y su facultad dispersa a través de la planta entera a causa de su imperfección es alma en potencia, y cuando el alma es arrancada de la totalidad de la planta ella misma se vuelve alma en acto. El alma de los insectos, no obstante, no se divide, ni dos partes de insecto viven nunca a la vez, sino que la potencia del alma permanece en una parte, y en otra la substancia: de otra manera podríamos por una razón semejante situar innumerables almas en un mismo insecto. Por otro lado, no hay alma si es que no puede acudir a las operaciones que debe realizar, pues las lenguas de los bueyes y las partes alrededor de la cabeza se mueven durante largo tiempo después de la muerte del buey, y de que su corazón se haya quedado parado. Sin embargo, entre el alma y el sol, o por lo menos entre el intelecto y el sol, hay diferencia, puesto que el sol tiene que darse con magnitud, el intelecto sin embargo no. Es, pues, el intelecto indivisible, [226]

ahora bien, lo que es indivisible puede serlo de dos maneras, o como un punto o como la Inteligencia. Lo que es indivisible como un punto es parte y término del cuerpo; omito tal caso, puesto que entonces el intelecto debería ser calificado de corpóreo, y de ninguna manera podría imperar sobre el cuerpo. Es, por tanto, el intelecto indivisible como la Inteligencia. Ahora bien, lo que tal es, también es indivisible como un punto en el sentido de que carece de magnitud, no, sin embargo, en el de que sea el término de alguna línea, como dice Euclides del punto. Por lo tanto, la existencia del intelecto está en el cuerpo, siendo indivisible más de la segunda manera que como el punto en la línea, y por esto no es incoherente que se sitúe más en el corazón que en otra parte, pues Dios (según la opinión del Filósofo si lo interpretamos conforme a Averroes) está en la parte última y más extrema del cielo, aunque, por el contrario, es patente que Dios está separado de la materia mucho más que nuestro intelecto. Para el hecho de que veamos una cosa más que otra en sueños hay una respuesta doble; si efectivamente creemos que los sueños llegan solamente por casualidad, responderemos igual que como se ha dicho de la memoria, refiriéndonos a cómo nos olvidamos de las cosas presentes y recordamos las pasadas ya hace mucho tiempo por la conversión de los espíritus hacia el alma en esa parte en donde contiene una imagen similar. Sin embargo, alguien se mostrará con razón dubitativo por el hecho de que en vigilia esto tiene una causa manifiesta, es decir, la voluntad, la cual ya pone a disposición del alma una imagen general: por ejemplo, quiero recordar aquellos versos de Virgilio en los que habla de la muerte de Dido. Ya se pone a disposición del alma que esta cuestión debe tomarse de Virgilio, no de otro poeta; en segundo lugar, que la muerte de Dido es tratada en el libro cuarto de la *Eneida*; [227] así es que no deberé buscarlos en otro libro. Recuerdo incluso que antes de la muerte empezó a lamentarse de su fortuna. Así pues, con estas tres imágenes propuestas vo-

luntariamente por el alma a los espíritus por medio de la razón ellos se mueven, y tan velozmente algunas veces, que incluso esas mismas generalidades se pierden. Además, los espíritus en los cuales relucen ya estas tres imágenes descansan, y si son perturbados por el movimiento de otros espíritus, incluso ese mismo universal que servía de base se pierde. La causa de esta tranquilidad quizá sea también el agua colocada sobre los ventrículos del cerebro, pues Vesalio niega que en los hombres esté presente el plexo reticular; y si estuviera presente, [515b] parecería hecho por causa más bien de la nutrición del cerebro que de la memoria. A partir de esto es también manifiesto por qué es verdad lo que dijo el Filósofo: «El alma permaneciendo ociosa y descansando se hace prudente». No obstante, si bien durante el sueño la voluntad está completamente ausente, hay sin embargo una cierta afección del alma, y por ello en sueños no vemos otra cosa más que lo que suscita intensamente nuestra atención estando despiertos. Por otro lado, los vapores sugieren otras formas de cosas, ya sean elevados desde los alimentos, ya de los humores, y por eso se cree que las cebollas y las coles producen malos y aterradores ensueños por doquier, y quienes las consumen habitualmente pasan por la creencia de estar siendo envenenados por la frecuencia de los espectros que ven en sus sueños. Y por qué la bilis negra o tales productos excitan más bien formas horribles que agradables lo hemos declarado en nuestros *Floridos*. Esta cuestión, en efecto, no sólo es natural, sino que además respecta al médico tratarla. Por el contrario, quienes piensan que los sueños son enviados por los de arriba se quedan satisfechos mucho más fácilmente respecto a esta cuestión. [228] Por ello creo que no deja de tener interés responder también a este último tema propuesto. Averroes, pues, estima en primer lugar que no sólo una parte de los sueños es verdadera, sino la mayor parte, y que los que son verdaderos dejan un signo característico: cuando se han despertado <quienes los tienen>, su alma está casi miedosa y

admirada, pues eso también ha acontecido en el ensueño. Los demás intérpretes de sueños añaden lo que se ve bajo la alborada y cuando ya se ha disipado la borrachera, y lo que ve el hombre al que le suele suceder con frecuencia hechos muy similares a sus visiones. Así pues, como Averroes creía que las Inteligencias sólo conocen los universales, intenta demostrar con muchas palabras aquello cuya expresión más clara sin embargo se aduciría con pocas, y éste es el sentido de aquéllas: *Las formas generales, cuando están muchas juntas al mismo tiempo, pueden fijar en el alma una impresión de lo particular.* Esto se manifiesta con un ejemplo bastante claro: tres superficies todas planas, incluso cuando todas se van separando a la vez según una pauta, se agrupan en un sólo punto, como ha demostrado Euclides en el libro undécimo. No obstante, es la superficie respecto a la línea como lo universal respecto a lo singular, y la línea respecto al punto como lo universal también, si es que en la superficie puede haber infinitas líneas, y en la línea infinitos puntos. De forma similar también es posible hallar indefinidamente tres números de manera que el producto del primero por sí mismo y del segundo por sí mismo sumados sean iguales al producto del tercero por sí mismo; también es posible encontrar tres números de modo que la proporción del segundo respecto al primero sea la misma que la del tercero respecto al segundo y de modo que ese segundo multiplicado por sí mismo dé como resultado el tercero. [229] Por otro lado, el que el tercero multiplicado por sí mismo sea igual a la suma del producto del primero con el segundo, sea cual sea, evidentemente multiplicados ambos por sí mismos, no es posible sino de un solo modo, y sólo en estos tres números, a saber, mediante la unidad y también mediante la mitad de la unidad, una vez que se le añade la raíz cuadrada de la unidad y su cuarta parte, de manera que así se forme el número mayor o tercero, número éste cuya raíz cuadrada será el número segundo o intermedio. Es, por tanto, manifiesto con cuán pocos universales juntos en una unidad, de los cuales

cada uno contiene bajo sí infinitas cosas, se llega a una singularidad. [516a] Pero Averroes declara que casos como éstos son infinitos casi, o más bien innumerables. Pone por encima la variedad del cielo, la cual refiere como fruto del movimiento de cada una de las fases de los astros, pues sin el cielo piensa que las Inteligencias no influyen en nada sobre estos seres inferiores. Por lo tanto, es claro cómo sin el movimiento, y cuánto más con él las causas generales de las cosas futuras son reducidas al propio hecho particular, como aquellas tres superficies a un punto indivisible, y de este modo para Averroes es posible prever soñando los eventos futuros, dado que aquellos simulacros a través del movimiento del cielo como por una causa universal son enviados por las Inteligencias al alma humana. Yo, por el contrario, considero que esta causa es muy dudosa: será necesario entonces que los universales se graben en el alma y nadie percibe esto, o si lo percibe, no puede entenderlo; no obstante, si es lo singular <lo que se graba>, debemos preguntarnos por qué agente aquellas formas universales han sido reducidas a una unidad. Pues en las cosas mismas la materia es la que las reúne en una unidad, de modo que si ella sintiera, inteligiera y pudiera hablar, diría: *he recibido la forma de esta fruta porque en este lugar, en este tiempo, por estas causas he pasado por tal y cual cosa*. [230] Así pues, el alma tendría que sentir necesariamente antes los propios universales. En sueños incluso inteligimos nuevas demostraciones, como nos ocurrió alguna vez mientras escribíamos los libros de la *Nueva geometría*. No obstante, las abstracciones no nos las sugiere el cielo, sino que quizá respecto a esto pueda decirse que los simulacros son representados sólo imaginativamente, pero el intelecto, como también ocurre estando despiertos, reúne su demostración a partir de las formas adecuadas, como pasa también a partir de una figura propuesta a la vista, es decir, que si en ella no falta ninguna línea con vistas a la perfección de la demostración, más fácilmente investigamos lo que nos proponemos. Por ello solemos poner

gran atención en erigir la figura apta antes de encontrar la demostración. Pero dejemos esto. ¿Por qué, si los sueños los envía el cielo y una Inteligencia, ocurre que por ríos nos vemos obligados a entender *jueces* (porque son libres y no están sometidos a nada) y por *montes, sotos y valles* tenemos que entender *tristezas, temores y perturbaciones, una vida infeliz y dura* (porque los caminos torcidos y empinados, como los suele haber cerca de dichos lugares, se asemejan a la vida)? ¿Cómo es que, por lo tanto, si el cielo tiene las causas de la dificultad, genera la imagen del monte, y si voy a ser sometido a un juicio me enseña un río? ¿Acaso proceden de las mismas causas los jueces en el mundo y los ríos? ¿Y la pobreza con fatigas y los montes? Así pues, si a estas cosas les cae en suerte esa similitud sólo gracias a nuestra operación, ¿cómo es que el cielo sugiere lo similar con lo similar? Si, en efecto, fuera la naturaleza la que sugiriese la similitud eso sería quizá verosímil, pero esas cosas se sugieren más bien por azar. |231| Y es que es difícil para nosotros el monte porque tenemos piernas iguales, y por ello las cabras y todos los animales que tienen las piernas posteriores más largas que las anteriores corren más fácilmente por los montes que por la planicie. Por lo tanto eso nos sucede a nosotros por casualidad, o por consecuencia de otra cosa, pero no por la naturaleza misma. Además, ¿qué hacen los cielos cuando todavía no existe la cosa misma? En efecto, una providencia de esta clase es acerca de hechos futuros. |516b| ¿Existen entonces ya sus propias causas o no? Si no, ¿cómo las imprimen en el alma? Si existen y las imprimen en la materia, ¿por qué entonces no se produce aún su efecto? Y si existiendo todavía no las imprimen, ¿por qué no las han llevado a término mientras tanto en la materia? Así pues, ¿por qué pueden actuar con más rapidez en el alma, que es un sujeto más lejano, que en la materia misma? Omito que no podría darse ninguna explicación de las cosas pasadas, o de aquellas que se ven con total precisión, y tal como van a ocurrir: por ejemplo, el caso de Calpurnia

cuando vio que César fue apuñalado en su seno la noche que precedió a su asesinato. Pero no fue apuñalado en su seno, dirás, sino en el Senado. Te pido que respondas a esto: ¿cómo pudo haberse mostrado un asesinato con un asesinato? Y aunque pueda defenderse esta opinión, pero de una forma penosa, como la mayor parte de las que son tales que se apoyan en principios falsos, sin embargo, presentaré ahora una causa de este hecho, pero más clara y no tomada de tan lejos. Primeramente, en relación con todo aquello que está subordinado a la fortuna o a la naturaleza los hombres han acostumbrado a estar muy atentos a los grandes peligros y las grandes esperanzas: a aquéllos para evitarlos si pueden, a éstas para conseguirlas de forma más veloz y con mayor seguridad. Por consiguiente, suelen fijar su mente a cualquier cosa por mínima que sea, y por eso muchos hechos que acontecen por casualidad, ya sean augurios, ya sean sueños, los interpretan como indicativos de esos sucesos, cuando en otros momentos suelen pasar por alto tantas cosas que existen de esa naturaleza sin prestarles atención. [232] Por esta razón cuando arrecia la peste, a causa de la multitud de los que están en ascuas y de los que mueren, y a causa de la enormidad del terror, así como en los grandes desastres, algunos tienen a la sazón sueños y agüeros verídicos adivinando ellos no de otro modo que a base de <pronosticar un número y> tirar los dados muchas veces. Ahora bien, si en éstos hay al menos algo divino, eso también procede de la divinidad de nuestra alma; ella, en efecto, unida como está con lo divino (tales sueños como presagios del futuro no les llegan a los bueyes o a los asnos, puesto que ellos no se asustan soñando como los hombres, o si se asustan, suele ocurrir por casualidad y sin un acontecimiento <que lo cause>), es iluminada por lo que es divino especialmente a partir del momento en que empieza a separarse del cuerpo, pues separada posee una cierta fuerza distinta de aquella que mientras está unida posee. Sin embargo, de estos asuntos tendremos que hablar al final

cuando resolvamos los problemas que dependen de esta cuestión. Por ahora baste con haber añadido que la memoria ingresa mejor en las mentes vacías de cosas y de palabras porque los espíritus no estarían ocupados con otras imágenes, sino quietos, y el alma atendería sólo a eso único, como les pasa a los que han sido excitados recientemente por un sueño. No obstante, surge otra duda de lo dicho: ¿cómo puede ser que el alma esté situada en el corazón, y su más importante operación —la memoria, la razón y el sentido—, esté en el cerebro? Los peripatéticos niegan esto, ahora bien, como era conveniente que el corazón fuera muy cálido en favor de la vida, en absoluto podía formar espíritus animados que estuvieran al servicio de la facultad sensible; por ello, pues, ha sido creado el cerebro y sus diversas partes. [233] Por ello es necesario decir que los espíritus que están al servicio de la imaginación no son aptos para la memoria o la razón; de otra manera, al lastimarse la parte posterior del cerebro no se dañaría más la memoria que las demás partes. Ahora bien, eso debe servir como prueba de que todos los sentidos están constituidos en el corazón, puesto que [517a] el cerebro es inartificial, y en el hombre más que en las bestias, como óptimamente advierte Vesalio, y porque el hombre no imagina, entiende y recuerda durmiendo tan bien como despierto, pero además no siente de ningún modo, ya que los espíritus no se transfieren desde el cerebro al corazón (ahora bien, esto es falso, y no son las venas yugulares contraídas las que provocan el sueño, sino los nervios que están situados sobre aquéllas al volverse), y puesto que, si enferma el corazón, todas las operaciones sensibles son perturbadas, y además porque el agua que está en los ventrículos parece más apta para atemperar el espíritu que para realizar operaciones. Pero quien quiera seguir a Galeno que diga que el principio de la operación está constituido en el cerebro, por la causa necesaria señalada de los espíritus, pero habita en el corazón el alma misma, que es la que siente, recuerda e entiende, y la distan-

cia no es obstáculo, pues también según Galeno el sentido del tacto está en el cerebro, y sin embargo su instrumento se extiende hasta los pies, los cuales distan más del cerebro, que el cerebro del corazón. Así pues, el alma y el intelecto se encuentran de esta manera o de aquella otra. No obstante, por cuanto respecta al alma, nadie debe dudar de que ella padezca, ya que su existencia es material. Pero el intelecto, siendo incorruptible, ¿cómo podrá decir alguien que puede padecer? Como vamos a mostrar, el propio intelecto agente, en efecto, no tiene una existencia igual en esta vida que después de la muerte. [234] Es cierto, no obstante, que en los seres eternos existen mutaciones y ciertas imperfecciones, pues la luna misma padece tinieblas durante el eclipse, y contiene en sí una mancha al alcance de la vista. Se muestran además en el círculo lácteo partes del cielo desiguales, aunque los ópticos relacionen esto con la gran multitud de estrellas allí existentes. Hay además estrellas nebulosas y oscuras, de modo que ese desequilibrio se manifiesta en las mismas partes del cielo. Por lo tanto, los seres eternos, si es que estos seres son eternos, soportan la variedad y pueden padecer. Ahora bien, no pueden ser alterados de tal manera que esa alteración sea una vía hacia la corrupción. Por consiguiente, el ser iluminado o el no ser iluminado en los cuerpos es de tal género como en las entidades incorpóreas el inteligir y el no inteligir. A partir de estos hechos se pone de manifiesto también por qué ninguna planta es caliente en acto, y los animales sin embargo, en especial los sanguíneos, son cálidos: eso es porque en las plantas no hay sentido — y por ello no hay ningún movimiento, ni calor—; en efecto, todo el calor en acto que viene de dentro procede del movimiento, y puesto que el calor se disolvería al estar así mezclado, los animales contienen en sí el movimiento: por ello son cálidos. Y los que tienen más calor tienen sentidos más agudos; y los más fríos, más embotados. Ahora bien, este calor, este principio de movimiento, era necesario que estuviera contenido en la facultad ce-

leste, por eso el alma se dice sensible. Sin embargo, aquellos de entre los animales que carecen de sangre, cuando son tocados por nosotros, los juzgamos fríos por la pobreza de calor. Algo similar les pasa a todas las plantas, a los árboles, a los arbustos, y a las hierbas en la medida en que tienen hojas verdes, sin embargo, no les ocurre lo mismo a las flores, a los frutos y a las cortezas; la causa de ello está en que las hojas se generan mediante un calor moderado al mezclarse equilibradamente la materia húmeda y la térrea, y el sol desde lo alto actúa sobre ellas. Por eso lo que se sitúa equilibradamente entre el blanco y el negro, es verde; [235] sin embargo lo que es rojizo necesita de más calor, pues las cosas que son verdes, donde más se han secado, se vuelven del color de la sangre. [517b] Pero la substancia de las hojas, como he dicho, es de agua y de tierra; y algo de tal naturaleza cuando es expuesto al sol primero se pone negro, luego verde, y eso también lo vemos en el ejemplo de las aguas que se pudren, como dice Aristóteles: primero, en efecto, son negras, después se ponen verdes en su superficie más externa. Pero las hojas son continuamente verdes: la causa está en que lo que es sin cesar húmedo, cuando se corrompe por el perpetuo calor, permanece de color verde, y no podemos ver las hojas del color de la sangre, a no ser que estén perturbadas en cuanto a la tierra o que cese lo húmedo. No obstante, la mayor parte de las flores de los árboles son blancas pues proceden de una substancia muy tenue y de la savia ya cocida, de modo que son blanqueadas por el aire, a no ser que tomen un color propio a partir de la cocción. Por otro lado, el que los frutos también sean ellos mismos verdes antes de su maduración indica que adquieren el color por la cocción, y no pueden corromperse o degenerar tan fácilmente en otros colores ya que su humedad es copiosa, y en los retoños de los árboles y en el tronco lo que en ambos casos está cocido ya carece de hojas; y en verdad la cocción parte del alma o del instrumento del alma. Las hojas son más o menos las partes superficiales de las plantas, sin

embargo, en las cortezas se halla una substancia más térrea y más densa, y por ello, en su interior son del color del hierro, y más afuera casi del color de la ceniza, por la fuerza del sol y del aire. Sea, pues, suficiente con este cuestionamiento acerca del alma y de los seres animados.

Capítulo XI

La opinión de Aristóteles acerca de la inmortalidad de las almas

Pero Aristóteles en estos asuntos, como en los demás, descubrió muchas cosas hermosas, y sin embargo la mayoría piensa que se mostró dubitativo acerca del destino del alma, pues no puede conforme a sus principios admitir que sea mortal, ni una, ni que se dé en un número infinito. [236] Ahora bien, para mí es claro que él por esta causa estableció un número finito de almas que vuelven a los cuerpos, según la sentencia del poeta que dice: *Rursus et incipiant in corpora velle reverti*.^[1]

Y está bastante claro que habría que pensar necesariamente esto tomando el argumento derivado de la división. Es más, como Aristóteles vio que Pitágoras y Platón habían dicho aquello mezclando las bestias con los hombres, los contradijo sólo con relación a lo de las bestias, hablando por ello de «fábulas pitagóricas»: considera, en efecto, imposible que en ellas el alma asuma el papel de un arte instrumental que ejecuta una operación u otra en lugar de ser la naturaleza propia de las bestias. De aquí ha nacido un grueso error, es decir, que habría refutado la transmigración fabulosa pero no la unidad de las almas de los hombres y de las bestias. Dice, en efecto:

περὶ δὲ τοῦ δεξιόμενου σώματος, οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἥδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφὴν, παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι. δεῖ γὰρ τὴν μὲν

τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ
ψυχὴν τῷ σώματι.

Esto es: «Pero no definen nada en absoluto acerca del cuerpo que la recibe, [237] como si fuera posible según las fábulas pitagóricas que cualquier tipo de alma pudiera introducirse en cualquier tipo de cuerpo: [518a] parece, en efecto, que todo lo que es propiamente una unidad posee una especie y una forma. Y es que se expresan de forma semejante a quien dijera que el arte de fabricarlas se introduce en las flautas, pues resulta necesario que el arte utilice sus instrumentos, pero el alma utilice su cuerpo».

Opino sin ninguna duda que aquél no critica esta transmutación, sino la disimilitud de los cuerpos, y por eso también opina Averroes con nosotros que si lo interpretamos de otra manera, chocará mucho más con su parecer que con el nuestro. ¿Qué retuvo, pues, a Aristóteles, que perseguía cada uno de los errores por mínimo que fuera de los antiguos para rebatirlo, de reprender también la otra parte de esa creencia, tan difundida a partir de Pitágoras y de Platón, y que estaba en boca de todos, a no ser que él también opinara lo mismo por la razón aducida más arriba? Pero eso lo dice tanto más claramente en el libro tercero *Acerca del alma* con estas palabras: «Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordar, pues éste, en efecto, es imposible, mientras que el intelecto pasivo se extingue y sin él nada inteligente». Si en verdad (como hemos dicho) perece, ¿por qué se pregunta si recordamos? Pero si permanece, ¿por qué no se lo pregunta del intelecto agente, cuando lo cataloga de imposible, sino que niega que seamos nosotros los que recordemos? ¿Acaso es que no tiene por referente el mismo sujeto ese *no recordar* y ese *ser imposible*? En consecuencia, Aristóteles piensa que nosotros somos el intelecto agente o una cierta mezcla de intelecto agente y paciente. Pero, si pensó en un solo intelecto, ¿por qué no se preguntó más bien lo que tenía a la mano, es decir, por qué uno no

tiene la ciencia del otro? Tampoco se lo preguntó en otro sitio, que yo sepa. No obstante, si el intelecto no vuelve a los cuerpos, pero permanece, ¿quién sabe si recuerda después de la muerte? [238] Y, en efecto, aquella razón no es una demostración, pues da eso por supuesto; se pregunta, a la manera de los *Problemas*, por qué no rememora o recuerda. Ahora tiene poco que ver con esta cuestión el que usemos uno u otro término, suponiendo como manifiesto más o menos que tras la muerte nosotros no recordamos. No obstante se refugian en el hecho de que nadie ha visto a sus afines y amigos, pero los verían si los recordaran. ¿Por qué ocurre esto? O bien los verían despiertos realizando alguna actividad, pero esto no le es posible a un intelecto puro, pues carece de toda substancia corpórea, o bien a través de sueños y espectros; sin embargo, dado que esto les pasa a muchos, aunque no sea por los muertos, no pudo Aristóteles prejuzgarlo falso con razón. Ahora bien, eso casa a la perfección con la razón por la cual, cuando volvemos de nuevo al cuerpo, no nos acordamos de la vida precedente —dato que muchos también han acostumbrado a utilizar para criticar a los pitagóricos—. Aristóteles responde correctamente que la causa no está ni en el intelecto agente, puesto que a éste no le conviene el padecer y la memoria se conforma padeciendo, ni en el paciente, puesto que se ha corrompido. Por lo tanto, no se recuerda ni en razón de éste, ni en razón del agente, ya que el agente no entiende nada sin el paciente. Pero se puede decir: ¿acaso no hay otro intelecto paciente después del nuevo nacimiento? Ciertamente así es; sin embargo el agente (dice) nada entiende sin el paciente: las cosas que hicimos en otra vida las conocía aquel intelecto paciente, no éste, y de ahí su olvido. Ahora bien, también a través de estas palabras quiso que entendiéramos que podría no ingresar de nuevo en los cuerpos, sino reunirse en una unidad y hacia una unidad, como opinaba Plotino, [518b] [239] pero de tal modo que hubiera cosas diversas en número, y en su principio y esencia una sola, tal

como ocurre con las partes de la luz en el sol, las cuales son diversas en número, pues así una no es la otra, pero tienen un mismo principio y la misma esencia. Por lo tanto, dado que sólo estas dos opiniones podían ser verdaderas, a través de aquellas palabras declaró que una y otra eran posibles, pero que asentía más a la que sostenía que las almas vuelven de nuevo a los cuerpos.

Tiene que ver con que el fuera de esta opinión el que aparezca en la *Política* que el régimen político de las ciudades volverá a la misma situación tras muchos siglos; y lo mismo piensa en la *Metafísica* acerca de las opiniones. No se debe creer que esto tenga otro fundamento que el retorno de los mismos hombres. De aquí que incluso Pomponazzi en el libro segundo y en el proemio del quinto de su *Sobre el destino* señale que desde el punto de vista de los filósofos sólo esta opinión pueda defenderse como la de la inmortalidad del alma. No obstante, esto es por ahora suficiente con respecto a esta cuestión; lo que resta es que expongamos la razón de la duda anterior.

Así pues, la causa de la duda razonable del Filósofo fue la siguiente: todo cuanto se halla en el alma del hombre está o bien en el intelecto, o bien en el alma mortal, esto nadie puede negarlo. Ahora bien, como ya se ha dicho, de esos accidentes, y de la forma substancial sólo puede existir un solo sujeto. Ya sea que se trate del intelecto material o la predisposición misma del alma, ya sea que se trate del intelecto paciente o el que recibe las formas, ya sea que se trate de la memoria, ya sea del intelecto en potencia, finalmente era necesario reducirlo todo al intelecto agente, o al alma. No obstante, no parece coherente que, dado que todas esas cosas son reducidas a uno de esos dos principios —en especial las sensibles al alma mortal, y las inteligibles al intelecto—, suprimida el alma mortal, todas acaben por completo, [240] y en cambio era verosímil que subsistieran especialmente dos: la memoria, puesto que permanecería en la substancia, y parece que cada ser vivo y sintiente goza de un cierto género de memo-

ria —y es que con dificultad podrías quitarle a las hierbas una cierta memoria o costumbre, ya que muchos géneros suyos germinan en la misma época, con el mismo género de vástagos, con el mismo número de nervios y de venillas—; y el intelecto, puesto que su operación parecería propia. Ahora bien, en la sucesión de los acontecimientos aparecía lo contrario: se manifestaba, en efecto, que al nacer el hombre está como una tabla rasa, y que no recuerda las cosas pasadas como decía Platón. Así que, por esta causa puso sobre el tapete la razón de una y otra posibilidad simultáneamente, como dije, declarando que sería necesario que se diera una de las dos y a cuál de esas dos opiniones habría que asentir mayormente; y si efectivamente se elimina el número infinito <de almas>, no podremos satisfacer la sucesión perpetua y sempiterna de hombres y su número infinito con un número determinado de almas de otra forma que concediendo que una misma alma regresa a los cuerpos en infinitas transmigraciones, y eso también se ve con el ejemplo de los orbes celestes, pues también éstos, cuando han dado cumplimiento a su curso en pocos años o días, de nuevo vuelven al inicio, dando satisfacción a la eternidad de su duración en breves espacios de tiempo. Ahora bien, no piensa Aristóteles que vuelva la misma individualidad —como decía aquél: |519a| *Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles*^[2]—, sino que con la nueva adición de un cuerpo se constituye una individualidad y <luego> otra. Y así, el divino y admirable Aristóteles |241| de entre todas las opiniones acerca de la naturaleza del alma eligió como filósofo la mejor, la más noble y la más verosímil, absteniéndose de las otras, no sólo porque fuesen inciertas, sino porque eran semejantes a cuentos de viejas. Él remeda de todas las maneras su seriedad y la grandeza de su juicio, pues no tenía otra opinión mejor. Pero, tan pronto como se ha dejado patente la verdad de la cuestión, afloran ya de inmediato no pocas dificultades. Dirá alguien ya: *¿qué me importa si el intelecto sin entendimiento permanece olvidado*

de sí?, ¿acaso no es lo mismo que si muriera? Respondo que la discusión no versa ahora sobre nuestro anhelo, sino sobre cuál fue el pensamiento del Filósofo, o sobre qué ha de ser considerado basándonos en la razón natural. No obstante, también es muy importante que permanezca él así, pues si caes en una grave enfermedad y pierdes toda la memoria de las cosas pasadas, como afirman que ocurrió en la peste de Tucídides, ¿acaso no darías gran importancia al ser sanado y sobrevivir con tal de que puedas aprenderlas de nuevo por segunda vez, que será lo que le suceda al alma cuando llegue de nuevo al cuerpo? Y no se vaya a pensar que lo ignorará todo hasta tal punto que también se ignore a sí misma, pues esto, tal como no puede ser demostrado, así tampoco puede ser firmemente rechazado. Es suficiente con que no recuerde tras la muerte una de las cosas que le acontecieron aquí. Pero, ¿cómo puede haber muchas almas distintas en número cuando estarían en una misma especie? Y yo te preguntaré: ¿cómo tantas estrellas en un solo cielo?; yo pensaría, en efecto, que apenas son menos numerosas que nuestras almas: y no estoy de acuerdo, en efecto, con los astrólogos que afirman que éstas son 1.022, sino que más bien en consonancia con aquella página sagrada diría: «Multiplicaré tu semilla» —le decía a Abraham un ángel en nombre de Dios— «como las estrellas del cielo, como la arena del mar»: pero, a decir verdad, a no ser que se establezca un número infinito de estrellas, se trata de una comparación abusiva. [242] En todo caso, esto ni siquiera es disonante con la razón natural, dado que abrazan cien veces la tierra las más pequeñas de las notables, por lo que se ha de creer que las pequeñas y diminutas son innumerables (lo cual también muestra el círculo lácteo). Ahora bien, las estrellas no difieren en cuanto a la materia, pues el cielo no contiene materia, como tomamos de los libros primero y octavo de la *Física*, del libro primero *Acerca del cielo*, de los octavo y duodécimo de la *Metafísica*, y del libro *Acerca de la substancia del orbe* de Averroes. Pero se podrá decir que

contiene la materia que está en acto: sin embargo, ellos le niegan la potencia. Y yo digo que los intelectos difieren por sí mismos en cuanto a su perfección, la cual, no obstante, se contiene bajo la misma forma, y ello porque Aristóteles también concede que una estrella se diferencia de otra estrella en perfección en la medida en que lo hace una forma de otra forma; y Averroes en el libro segundo *Acerca del cielo* llega a señalar dos veces con claridad que las estrellas están contenidas bajo una especie, y reprende a Avicena, que las colocaba sólo bajo el mismo género. Eso es lo que digo que ocurre con los intelectos, y la distinción de las formas materiales genera siempre la diversidad en la especie, pues por debajo tienen una cosa, y es la materia prima a partir de la cual se constituye el compuesto. Y por esta razón se aclara por qué tan pocos hombres son eruditos y de gran talento: se requiere, en efecto, un intelecto noble y un cuerpo bien dispuesto; ya que de cuatro conjunciones, es decir, un intelecto noble con un cuerpo noble o innoble, igualmente un intelecto innoble con un cuerpo noble o innoble, sólo hay una que produce filósofos notables, y en ella se requiere también nobleza, educación, salud, una vida larga, y facultades. [519b] Que esto es ciertamente así lo muestra la historia de Esopo, autor de las fábulas: en su caso un alma excelente habitó en un cuerpo vil no sólo en fortuna, sino también en naturaleza. [243] Otros, a pesar de que gocen de talento, memoria y riquezas, no se convierten, sin embargo, en grandes hombres pues su intelecto agente es de baja calidad, por más que exista una óptima predisposición.

Ahora bien, concurren ya muchas cuestiones difícilísimas. Primeramente tenemos que el Filósofo en el libro tercero *Acerca del alma* dice: «Así pues el intelecto denominado del alma (me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia) no es en acto ninguno en absoluto de aquellos entes que se dan antes de que él mismo entienda». Y añade la razón: dado que cualquier naturaleza que se le atribuya impediría que entendiera algo. Por lo tanto,

concluye que no tiene ninguna naturaleza. Nosotros, por contra, hemos postulado que él es una cierta luz del intelecto agente. Por contra, más abajo dice: «El intelecto en potencia es en cierto modo los inteligibles mismos, pero su acto no es nada de ellos antes de inteligirlos. Conviene, no obstante, que en él nada haya, del mismo modo que en la tablilla nada hay escrito en acto antes de que se escriba en ella». Después afirma que este intelecto es él mismo inteligible como los demás inteligibles, y que lo que es inteligido, si se da sin materia, es lo mismo que lo que lo entiende. Sin embargo, ya se ha dicho que aquello que entiende no es nada salvo después de inteligir, esto es, puro acto, por lo tanto el intelecto agente también será enteramente así, pues los universales, que existen tan sólo gracias al intelecto, nada son fuera de él.

La tercera cuestión, que parece más difícil, está en el capítulo quinto, cuando señala:

ἡδὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ
 ἐνί, [244] ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ
 ὅτ' ἐν νοεῖ, ὅτ' ἐδ' οὐ νοεῖ.

Esto es: «En el individuo la <ciencia> que se da en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero en el universo ni siquiera en cuanto al tiempo, sino que no ocurre que <el intelecto> entienda unas veces y otras deje de inteligir».

Por consiguiente, el intelecto agente, pues Aristóteles considera que siempre está entendiendo, o será uno para todos los hombres, como piensa Averroes junto con otros, o estará fuera de nosotros, ya que a nosotros nos consta por propia experiencia que no siempre entendemos.

La cuarta cuestión, que incorpora también en ese mismo libro tercero, se encuentra en estas palabras:

ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστίν, ὁ κατ' ἐνέργειαν,
τὰ πράγματα νοῶν· ἄρα δ' ἐνδέχεται τῶν
κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ
κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον
ὕστερον·

Que significan: «Pero, de un modo genérico, el intelecto conforme al acto se identifica con las propias cosas inteligidas. Ahora bien, si puede ser que entienda algo de las entidades separadas estando él mismo no separado de la magnitud, más tarde habrá de ser considerado».

Aquí surge un doble razonamiento, difícilísimo además en uno y otro caso: por un lado dice que el intelecto no sería nada excepto la cosa inteligida misma, y que no se separaría; incluso en el libro octavo de la *Investigación sobre los animales* dice: «Pues igual que en el hombre está el arte, la sabiduría y previsión, así en algunos animales se da otra cierta fuerza natural de la misma clase. [520a] Tenemos constancia de esta evidencia cuando tomamos la prueba de la edad infantil, en donde podrías ver la disposición e incluso huellas de sus comportamientos futuros. Pero casi podría yo decir que el alma del hombre a lo largo de esa edad en nada difiere del alma de las bestias». En relación con la primera de esas cuestiones, niega Teofrasto que ello deba ser entendido de forma tan radical como para pensar que el intelecto no sea nada en absoluto, ni siquiera él mismo. [245] No obstante, el intelecto ya no es ninguna substancia, pues ni es material —pues supondría una obstrucción—, ni inmaterial —pues se darían dos substancias inmateriales en el hombre, lo cual ni es verdad ni resulta verosímil—: y éste fue el error de Temistio, que más o menos ha seguido Averroes. Después, más abajo enseña Aristóteles que este intelecto es la ciencia, como la Filosofía, la Geometría y la Teología. Sin embargo, hablaremos más claro de estas cosas un poco después en la interpretación de los térmi-

nos, aunque también más arriba en virtud de los principios de Alejandro no pocas cosas hayamos mostrado. En todo caso, si queremos hablar con propiedad, no negamos que el intelecto en potencia sea una luz del intelecto agente. Y no afirma el Filósofo que él no sea nada, sino el que luego es realizado. Está claro que ni esa cita, ni la siguiente pugnan con lo que hemos dicho, pues en la segunda se nos muestra que el intelecto en potencia, o el paciente, o el material (difieren más en el nombre que en la realidad misma) es también inteligible, de modo que el mismo se recibe en sí mismo. Y esto está igualmente muy en relación con que la ciencia propia del alma intelectiva sea ella misma, pues también lo es el intelecto, y se dice en el libro III *Acerca del alma*: «en la medida en que está en la propia mente, pero no como escritos», puesto que nadie puede negar que el intelecto paciente sea receptivo de sí mismo, y no va contra lo dicho; es más, tanto es así que esas citas no se enfrentan por ningún lado con lo que ya se ha demostrado, que incluso le prestan un fundamento no modesto. Ahora bien, la tercera cita es mucho más difícil, de modo que no se puede encontrar un argumento más eficaz contra nuestra opinión que ella, [246] así que, a no ser que suponga una dificultad igual para todos —ya sea quienes pensarán que el intelecto es uno, o quienes pensarán que es mortal, o dos, y ambos inmortales, o que son las formas de los hombres o sólo los principios—, ¿quién podría sospechar que es arbitraria nuestra interpretación de las palabras de Aristóteles? Ahora bien, aunque para los demás esta cita suponga una dificultad no menor, sólo a nosotros casi, sin ninguna tergiversación del sentido del Filósofo, o de su palabra, se nos manifiesta clara la respuesta. Permítasenos, pues, que lo que Pomponazzi se arrogó casi en cada argumento lo hagamos nosotros solamente en este único argumento difícilísimo, es decir, que argumentemos contra los que argumentan, pero con esta condición, que no satisfaga este argumento por respuesta. Por lo tanto, el Filósofo propone tres co-

sas: que el intelecto agente no entiende nada sin el paciente; que el intelecto agente siempre está de la misma manera en relación con el acto mismo de entender; y que el intelecto paciente está sometido a la corrupción, y por ello no siempre entiende —y todo esto dicho en breve espacio—. Así pues, que se diga cómo ese final del texto en el que trata la inmortalidad del alma no estará en contradicción consigo mismo. Ciertamente no le está permitido a Averroes mantener eso ni incluso más allá de su comentario, pues el intelecto paciente es corruptible, y sin él nada entiende el intelecto agente, pero si dijera que en todo momento alguien entiende con el intelecto paciente, entonces o el agente no es verdaderamente inmortal, o el paciente está libre de corrupción: [520b] y ambas opiniones contradicen tanto la opinión de Averroes, como repugnan también al Filósofo. Además de esto, la opinión de Averroes añade aquello tan absurdo de hacer del intelecto agente a Dios. Luego Dios sin nosotros no entenderá nada, pues <Aristóteles> con esas palabras finales se refiere al intelecto en potencia. [247] Y ese empeño <de Averroes> es igual y el absurdo mayor, pues también hace que éste además del intelecto agente sea inmortal, pero sin el paciente él nada entiende: esto, no obstante, ya es falso, puesto que <el agente> es anterior a aquél. Pero pasemos por alto este inconveniente. Ese intelecto <paciente>, por otro lado, ha de ser considerado en uno o en la totalidad de los hombres: si en la totalidad, por lo tanto también ése será inmortal, y estarán ya en el hombre tres intelectos inmortales, o si no basta con esto, ni siquiera estará el que en potencia es inmortal, cuando además sólo éste tiene vigencia siempre respecto de la totalidad de los hombres, no de uno solo. Y si es referido a un solo hombre, palmariamente uno y otro serán mortales, pues <un hombre> no siempre está en un estado de intelección o de no intelección; no obstante este razonamiento es exclusivamente acerca del alma inmortal y del intelecto agente. Y me propongo dar respuesta a las ideas más débiles y más ab-

surdas, pues siguen a las otras opiniones: ¿qué voy a decir entonces de Alejandro y de Pomponazzi, los cuales no sólo no tienen nada verosímil que responder, sino ni siquiera que inventar? Así que el parecer de Aristóteles es firme, y en ningún lugar es incoherente consigo mismo: este intelecto inmaterial agente surge de una sola fuente y se distribuye en muchos, su naturaleza continuamente ilumina, y continuamente tiene consigo las primeras nociones, a las cuales algunos llaman opiniones comunes del alma o primeros principios. Él mismo, sin embargo, no entiende unas veces sí y otras no, sino que siempre se encuentra del mismo modo respecto a su intelección, sin embargo no respecto a la humana: por el contrario, cuando se mezcla, entonces entiende cuando el propio paciente entiende. Ahora bien, esto ni siquiera demuestra que todos los intelectos convengan en uno, sino más bien que se diferencien. Y el que no entienda nada sin el paciente es claro que lo dice Aristóteles con relación a la ciencia adquirida, no con relación a las primeras nociones [248] —pues aquéllos reconocen que éstas están impresas de forma natural—; y sin embargo dice eso refiriéndose sólo al tiempo en el que el intelecto agente está unido al cuerpo, pues (como hemos dicho) ¿quién le atribuye el que lo entendiera del intelecto separado? Por lo tanto, ¡qué claro es que nos expresó lo que opinaba como enigmáticamente!

Respondo a la siguiente cita que el sentido propio del griego muestra que nos encontramos con una estructura correcta si por **κατ'ἐνέργειαν** entendemos **ἐνέργειν**. Por lo tanto, hablando con propiedad, puesto que es conforme al acto, está en acto, y va a parar al acto no porque antes era sólo potencia, como la materia prima o el requisito, sino porque siendo acto no iba a parar al acto: entonces antes era substancia, por lo tanto aquí se está hablando del intelecto especulativo; aquí sin duda la cosa se entiende. En consecuencia, esto va contra Alejandro y Pomponazzi, quienes piensan que el agente y el paciente no son

nada excepto el solo requisito; sin embargo, requisito puede estar ἔν ἐνέργειν, no puede ser κατ'ἐνέργειαν. La parte final del texto contiene estas dos dudas: ¿acaso lo que existe dentro de la magnitud entiende?, ¿o puede lo que entiende existir dentro de la magnitud? La otra cita demuestra el orden que hemos expresado, [521a] pues la más alta perfección del intelecto humano es cercana a las Inteligencias, y la más baja es cercana a las formas materiales más perfectas; de esta manera, el intelecto humano distribuido en estos grados sirve de intermediación entre los seres mortales y los divinos, y tiene en uno de sus extremos a hombres casi divinos, y en el otro, contrario completamente a éste, a hombres bestiales. Más claro aún se manifiesta esto en los seres humanos imperfectos, como los niños y las mujeres, de modo que no resulta absurdo que algunos dijeran —ya sea que se lo inventaran, ya sea que estuvieran instruyéndolo— que Mahoma estableció en su religión que las mujeres carecen de alma humana inmortal, pues en relación con la operación <intelectiva> está prácticamente bien dicho, ya que no es permutable el sexo, como tampoco la edad de los niños. [249] Además, no menos difícil es (como hemos dicho) la cita del duodécimo libro de la *Metafísica*, la cual muchos aducen en favor de la inmortalidad para escaparse. Pero, como también la hemos interpretado más arriba, ahora es oportuno pasarla por alto, añadiendo una cosa solamente: que la forma del hombre es el alma intelectiva, la del cuerpo, sin embargo, el alma material, y una y otra están sometidas a la corrupción; y que la forma del alma intelectiva, el acto, el principio por el que llevamos a cabo todas las cosas, es este intelecto agente, y es verdaderamente inmortal e incorruptible.

Capítulo XII

Solución de los argumentos en contra de la inmortalidad del alma^[1]

Pero, como al principio se han dicho muchas cosas en contra de estos pareceres y en favor de Alejandro, y otras en favor de la unidad de Temistio, de Simplicio, y de Averroes —pues en el caso de Teofrasto, dado que los libros que había escrito acerca del alma desaparecieron, es incierto qué opinión tuvo sobre la substancia del alma—, considero que vale la pena responder a cada una de las objeciones. <Arg. 1> Así pues, como primeramente se dice que el intelecto se arruina en la vejez, nosotros negamos que lo haga de otra manera que como en las enfermedades. Ahora bien, en las enfermedades, una vez restituido el instrumento, vuelve, y en la vejez no vuelve ya que no es ley que se restituya el instrumento, por lo tanto parece por causa de su instrumento. Sin embargo, esto resulta ser un argumento evidente a favor de su inmortalidad, pues el intelecto con el decrecimiento de las fuerzas no se vuelve inválido, sino que aumenta en la extrema vejez: no pasa lo mismo con ninguna fuerza corpórea. ¿Qué es lo que ocurre entonces?: tienen más problemas quienes partiendo de este argumento siguen al Afrodiseo, que nosotros, pues dicen que eso sucede por las imágenes ya sobreacumuladas. Sin embargo, en los ancianos, cuando ya declina la memoria, permanecen la mente y la previsión. [250] Sirven de prueba los hechos de Tiberio y Augusto bajo su extrema vejez, y los de Severo Pertinax, padre de Geta. <Arg. 2> Lo que ahora voy a decir no es acerca de las Inteligencias; en efecto, no ignoro que el Filósofo mostró cuán pocos son los orbes movientes en el libro duodécimo de la *Metafísica*, pero que alguien me enseñe qué significan estas palabras en el libro primero *Acerca del cielo*:

Διόπερ αὐτ'έν τόπῳ τάκεϊ πέφυκεν,
οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ'
ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν
ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτῳ τεταγμένων φοράν,
ἀλλ' ἀναλλοιώτα καὶ ἀπαθῇ τὴν ἀρίστην
ἔχοντα ζωὴν, καὶ τὴν αὐταρκεστάτην
διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα· Καὶ γὰρ το-
ῦτο τοῦνομα θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν
ἀρχαίων· τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν
τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, |521b| οὐ μὴθὲν
ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται·

Esto es: «Por lo cual, ni han nacido en un lugar, ni el tiempo los hace envejecer, ni hay ningún cambio en ninguno de aquellos entes que están situados por encima de la traslación más extrema (del cielo); por el contrario, siendo impasibles y no sufriendo mutación cualitativa alguna, llevan una vida óptima y muy autosuficiente por todos los siglos sin cesar. Y por cierto que este nombre fue divinamente articulado por los antiguos. Pues el límite que abarca el tiempo de la vida de cada uno, fuera del cual no hay por naturaleza nada más, ha sido llamado 'eternidad' de cada uno».

Como quiera que diga Aristóteles esto, y haga que muchas entidades sean eternas fuera del cielo, no es posible que interpretemos estas palabras como relativas únicamente a Dios, ni siquiera como relativas a las Inteligencias, cuando ellas no pueden existir fuera de su orbe. |251| Así es que Averroes, confuso como estaba, no tenía qué decir, especialmente porque en su interpretación estas palabras no reproducían tan claramente el juicio del Filósofo. Pero olvidémonos de esto, pues invita a la sospecha de que Aristóteles pensó (lo cual también nosotros nos hemos inclinado a creer) que no hay un número máximo de Inteligencias movientes, o quizá es que lo entendió de las almas mismas. Sea

como sea, antes me avendré a disolver el argumento que a admitir como verosímil la interpretación de quienes sitúan en el pensamiento de Aristóteles por lo que a estas palabras se refiere sólo las Inteligencias movientes. Ahora bien, los animales, cuanto menos valen, tanto más numerosos son, como los pececillos y las hormigas; Dios es uno puesto que es perfectísimo; nuestras almas, puesto que tienen una posición intermedia entre los seres eternos y los mortales, tendrán que ser convenientemente más numerosas que aquéllos, y menos numerosas que éstos. Finalmente, yo pensaría que las estrellas (como ya hemos dicho) no son menos numerosas que las almas, incluso aunque se establezcan solamente ocho orbes. En todo caso, es necesario que sean más, incluso, si queremos atenernos a la verdad, será incierto su número. Nueve estableció Alfonso, Purbaquio diez, Vernerio once: y todos con razones verosímiles aumentaron el número. Además, si las almas proceden de un solo principio, ¿qué absurdo contiene nuestra opinión?, ¿acaso no son innumerables las partes del agua?, ¿y no existe la substancia de una junto con la de otra que es igual a aquella en número? Y si se cree que también subsisten por sí mismas, no se sigue ningún inconveniente. Yo, por el contrario, creería que nuestros intelectos no pueden asimilarse a ninguna realidad más que a las estrellas mismas, ya sea que prestemos atención al número, ya a la naturaleza, ya a la revolución que cada una lleva a término en su orbe. <Arg. 3> Al siguiente argumento respondemos que tiene como operación propia el inteligir, [252] pero no el inteligir de ese género, aunque nada impida que cuando regrese el alma se embote como también por causa del sueño en el cuerpo. <Arg. 4> Y salimos al encuentro del siguiente argumento interpretando lo que dice Aristóteles en el libro octavo de la *Investigación sobre los animales*: toda ciencia, por modesta que sea, es partícipe de la naturaleza divina. <Arg. 5> Aún no es tan cierto que no haya venido nadie hasta nosotros, a no ser que creamos al Filósofo, que niega que

ellos recuerden. La tarea estaría en mostrar, en el caso de que recuerden, cómo pueden ponerse al alcance de nuestros sentidos. <Arg. 6> Somos conducidos al mal puesto que la porción divina <de nuestra alma> parece dispuesta no para las costumbres, sino para el intelecto. Las costumbres son compuestos: en el hombre se dan tres operaciones, la del Intelecto, que es la sabiduría, la del Cuerpo, comer, beber, y la del Hombre tomado en su totalidad, atreverse, ser justo. Fue conveniente que aquello que fuera común en el hombre y en lo cual el hombre estaría sometido a prueba dispusiera de una parte solamente <de divinidad>. <Arg. 7> Tenemos deseo de gloria dado que las cosas presentes, aunque sean de menor importancia que las que están ausentes, incluso en el caso de que éstas sean más fuertes, mueven más. |522a| <Arg. 8> Celebramos, en cambio, a Homero y a Aquiles, puesto que la comparación se realiza entre hombres, no entre almas ya despojadas del cuerpo; pues también los niños se fijan en los niños, preocupándose más de éstos que de los gobernantes, y admiran a algunos congéneres más que a reyes: ¿acaso por ello este argumento va en detrimento de la regia majestad?, ¿acaso no más bien de su imperfección por la edad? ¿No será en nuestro caso por la mezcla? <Arg. 9> Tenemos horror a la muerte puesto que, ya sea la disolución, ya sea el fin, una y otra cosa por sí son males, y esto es una prerrogativa del alma sensitiva; las plantas no temen, y nosotros no deberíamos temer; sólo las bestias temen de tal manera que lo hacen justificadamente. |253| <Arg. 10> Y ya hemos declarado por qué no siempre intelige, y de qué modo también siempre. <Arg. 11> Por otro lado, la diversidad de opiniones genera la dificultad. <Arg. 12> De la pena nuestra religión muestra que la causa es la ofensa divina, los filósofos o no lo conceden, o le ponen límite en el tiempo cuando vuelve el alma a los cuerpos. ¿No castigan los reyes a los criminales a pena de muerte, y es esta pena fijada como infinita en razón del tiempo? A otros los castigan a cárcel perpetua, la cual es perpetua por la

sentencia, aunque no lo sea por la condición de la vida humana. Por otro lado, en cuanto a los filósofos, poetas e historiadores, no hay razón para que ellos entren en una contienda, por un lado los que establecen que el alma es mortal, por otro los que aseveran su inmortalidad; ni tampoco es posible ninguna comparación, ni nadie que tenga juicio y quiera defender la opinión de Alejandro puede deducir esa controversia a partir del recuento de eruditos. En todo caso, enseñamos estas cuestiones en los libros *Acerca de los arcanos de la eternidad*. Ahora bien, ¿qué de extraño hay en que haya algún poeta leve que maldiga a los buenos? Mucho menos extraño es en el caso de Platón, el cual pensó que ellos deben ser expulsados del Estado. <Arg. 13> Hemos repetido bastantes veces que esa opinión puede defenderse con relación a las bestias, pero no con tanta coherencia como con relación al alma intelectual humana, ya sea en virtud de los argumentos, ya sea en virtud de las afirmaciones de los peripatéticos. <Arg. 14> Reconocemos que sólo esto es distintivo en el hombre con respecto a las bestias: la razón, esto es, la substancia del intelecto; pero de esto sólo dependen muchas cosas por las cuales es necesario decir que ella también es inmortal. <Arg. 15> Pero en los que duermen, como también en los moribundos la operación de los espíritus es anulada, no la substancia del intelecto, aunque ni siquiera ello ocurre a perpetuidad, sino que es liberada en la muerte del vínculo y de la cárcel. <Arg. 16> Nuestra opinión no admite el número infinito <de almas>, ya que a ciertas religiones les satisface un número determinado de ellas. |254| <Arg. 17> No obstante, aunque haya muchos indicios de la inmortalidad de las almas, a nosotros no se nos ha concedido conocer el modo, quizá en razón del fin: no seríamos libres sino que estaríamos coaccionados por el miedo. No obstante, eso es patente por manifiestos prodigios que son contrarios a la creciente petulancia de los hombres, y la declarada obstinación de cada época. De ahí que Pomponazzi a menudo haya construido fabu-

losas invenciones para disolver esos prodigios, y ridículas reflexiones, las cuales son tan absurdas, que si sólo tuviéramos constancia de la historia podrían aumentar no poco la fe en la inmortalidad; sin embargo, quienes son más prudentes niegan que estas cosas fueran verdaderas tal y como son referidas: [522b] les causa risa esos artificios para dar respuesta. Por esa misma causa estamos impedidos de conocer nosotros mismo cómo somos: seríamos buenos a la fuerza, no a voluntad, mas éste es el fin. Por lo demás, la causa eficiente de esto es que el sentido no puede aprehender el intelecto; el intelecto, por contra, no puede sentir; no obstante, como está en el cuerpo, requiere de la fuerza sensitiva en mayor medida que de la intelección para saber dónde está. <Arg. 18> En cuanto al reparto se ha dicho que en ningún tiempo faltaron quienes dijeron que las almas son inmortales; pues también los paganos creen en el tártaro y en que las almas sobreviven. Reconozco que resulta de mucho interés por la fe, cuando hay quien se hace más moderado, y de ánimo más justo al sobrevenirle la muerte. Sin embargo, ya sea que creas, ya sea que no creas, sobrevive en todo caso. <Arg. 19> Y el argumento que se toma de la memoria no careció de valor para los académicos, quienes pensaban que nosotros todo lo recordamos, que la memoria se identifica con la ciencia, y que las bestias por eso tienen alma e inteligen. Si estas razones fueran ciertas, se podría demostrar con más claridad que de cualquier otra manera la inmortalidad del alma; [255] sin embargo, no es —dice el Filósofo— ésta una memoria eterna. Ahora bien, Platón no menciona en favor de su argumento esa <memoria> nueva, sabiendo que ella no lo es, o su fuerza es de carácter corporal, pero, como vio que los principios se encuentren dentro de nosotros de forma natural, y entre ellos uno más que otro, nos enseñó también eso para que viéramos si sucede lo mismo en las demás cosas que conocemos. Ahora bien, Aristóteles pensó que toda teoría y toda disciplina parten de un conocimiento existente antes: en consecuencia, si

<de ese conocimiento previo> proceden de manera necesaria otras proposiciones o cogniciones sensitivas, entonces este saber nuestro no es memoria, pues vemos que aquellos que memorizaron algo no necesitan para recordarlo de otras cosas sino de eso mismo que han aprendido. <Args. 20 y 21> Ya nos hemos dedicado bastante a anular, y con un prolijo discurso, los fundamentos de Galeno, declarando la ignorancia de Plinio y la ambición de Alejandro. <Arg. 22> Lo que se añade de las penas puede defenderse por parte de los filósofos de tres modos, aunque con dificultad. El primero es que sería una pena el introducirse en un cuerpo, y estar fuera durante un largo tiempo un placer; de aquí que quienes salen de partos imperfectos, o quizá quienes están aquí largo tiempo sean desgraciados; esto lo hemos manifestado en nuestra obra *Consolación*. Otro modo es que esos intelectos serían llevados a término de forma más plena y más abundante, o de forma más tenue o más reducida. El tercero es que regresando se harían más puros y se retardaría la última y extrema perfección por la cual se vincularían a una sola unidad. Sin embargo, entre los filósofos ha nacido la opinión de la inmortalidad del intelecto no por la pena o la gracia, sino más bien por su substancia: en consecuencia, aún no tienen un dogma concreto acerca del alma. [256] No obstante, en el universo parece que toda substancia eterna está libre de padecimiento e incluso de cualquier afección. <Arg. 23> Hemos señalado la causa de la continuidad y afinidad de todas las facultades que se dan en el hombre, es decir, porque sería intermedio y con participación y mezcla de una substancia que está entre los seres eternos y los mortales; y si no fuera así el hombre, sino que las facultades estuvieran separadas por un gran espacio, no podría ser eterno. Ahora bien, cuando se le compara con las bestias, se evidencia una diferencia extraordinaria y de tanto alcance, que las facultades que se dan en el hombre, puesto que son influenciadas por el intelecto, se podría pensar que difieren del intelecto en menor medida que el

intelecto del sentido. <Arg. 24> Ahora bien, cómo es que está en un lugar, o cómo llega, es un asunto que genera una gran duda, la cual ni siquiera Averroes escamotea. Y sólo contiene muchas más dificultades que eso (tantas que nadie le presta atención a esa incógnita) aquella opinión: si la mente está en el semen y sin diferenciarse, ¿cómo es entonces inmaterial? Pero si no está, ¿cómo llega a nosotros? [523a] La dificultad es la misma ya sea que transmigre desde la India, ya sea del cuerpo de la madre al hijo que está en el útero. En todo caso, aunque sea mortal, el que esté en un lugar tiene la misma dificultad. Por lo tanto, por un lado el que llegue y por otro lado el que esté <en el semen> son pareceres que tienen entre sí algo en común, pues por la misma razón por la que dirías que el intelecto está en nosotros y que es mortal, yo, si es que voy a defender su inmortalidad, diré que está en nosotros: por lo que atañe, en efecto, al modo de la substancia inmaterial, la causa y condición de donde nace la dificultad de situarla en un lugar es una y la misma. Por otro lado, es estúpido creer que en acto esté en un lugar y sea igual a él, pues ni es magnitud, ni ningún principio de magnitud. No está el punto en un lugar puesto que es indivisible, y mucho menos el intelecto. [257] Ni siquiera se debe preguntar si está en un punto, si en un lugar, si en un tamaño, pues esta duda se da sólo en aquellos en los que abunda la imaginación y falta el intelecto, ya que si se pusiera en un lugar a Dios, o a la Inteligencia o al intelecto, sea en el universo, sea en un punto, se seguirían inauditos inconvenientes. ¿Por qué motivo dijo Aristóteles «Dios no es potencia en tamaño» sino porque no está en lo indivisible, como el punto, ni en lo divisible, como el cuerpo, la línea y la superficie? Sin embargo, su obra es manifiesta aquí o allí. Reconozco que sí parece poseer un lugar determinado, pero esto es en tanto que mueve, no en tanto que entiende; pues lo que es movido es cuerpo, y todo cuerpo está en un lugar; ahora bien, en tanto que entiende ni siquiera está en el contorno de la totalidad o en un lugar, tal y

como es definido el lugar en el libro IV de la *Física*. Y esto parece duro de tragar para algunos que no piensan en nada excepto en lo corpóreo; ¿acaso, cuando inteliges el cielo ves que estés tú en el cielo según lo inteligido?, ¿y cuando inteliges el mar, en el mar? Por lo tanto, no está en ninguna parte cuando concibe los límites del universo, o a Dios. Bien dijo el Salvador «Donde tu tesoro, allí tu corazón,» pues las cosas que inteligimos se identifican con el intelecto paciente. Y si pudiera concebir dos cosas al mismo tiempo le parecería estar en dos lugares. Pero, como hemos dicho, ni está en algún lugar, ni puede inteligir dos cosas: las intelige abrazadas, pero las hace una. Ahora bien, los seres que carecen completamente de materia inteligen muchas cosas, pero todas como una unidad, y por ello, cuanto más nobles son tanto más simplemente las inteligen. Dios, así pues, se intelige a sí mismo solamente, pues nada hay más noble que él mismo, pero intelige lo más noble de todo, si intelige solamente una cosa: en esta única cosa, no obstante, están todas las demás. [258] Nuestro intelecto está muy alejado de esa unidad, como que tan sólo tiene sucesiones <de cosas>. En conclusión, éste no se separa pese a todo de la naturaleza general del intelecto, y esa naturaleza es que sólo intelige una unidad. Sin embargo, de las cosas que están abrazadas hace más o menos dos, pues requiere de dos simulacros para inteligir eso: por ejemplo, si inteliijo que un hombre no es una piedra, necesito del simulacro del hombre y del de la piedra. [523b] Pero, una vez que se concede que el intelecto movería nuestro cuerpo por medio de la voluntad, la pregunta que suele hacerse es de qué modo empieza a mover: ¿es que hay algún tránsito?, o ¿cómo sucede si no? No debe pasarse por alto como indiscutible lo que parece suponer el Filósofo, según la opinión de algunos, es decir, que lo indivisible no puede moverse por sí, es más, de ningún modo, como algunos piensan; no es, en efecto, indivisible <el intelecto>, puesto que toda forma, o está sometida a la corrupción, y por ello está en la materia y en el

cuerpo, o es celeste, y ésta es corpórea, o carece de materia. No obstante, hemos señalado que la forma <que es el intelecto> no es divisible en magnitud o indivisible. Y, en efecto, las diferencias de las cosas presuponen los géneros, por lo cual no existirá el intelecto cuando no es ni una magnitud, ni un principio de magnitud, ni divisible, ni indivisible. Ahora bien, preguntarse si el intelecto es indivisible no es distinto de preguntarse si la blancura es cálida o fría. Es remota, en efecto, la naturaleza de lo cálido y de lo frío respecto del universal género de la blancura y de los colores, y mucho más alejado está el intelecto de la magnitud, cuando toda magnitud presupone una cierta materia, pero el intelecto carece enteramente de materia. Por tanto, el calor no le conviene a la blancura, ni el frío, y asimismo al intelecto le repugna el ser divisible o indivisible. [259] Volviendo, pues, a la primera pregunta, lo que es movido posee una sucesión en razón del móvil y del espacio; estas dos cosas están presentes en aquello que posee una perfecta sucesión; pero, a pesar de todo, lo indivisible y el punto pueden avanzar con un movimiento continuo, y sin embargo no estarían compuestos de indivisibles la línea y lo continuo: esto es, en verdad, palmariamente imposible; en todo caso, lo que ocurre es que en cualquier momento el punto acaba la línea, y no hay duda de que existe el punto y existe la línea, pues los rayos del sol, cuando tocan una estrella o la luna, según Euclides en el libro tercero, si es que los rayos del sol son completamente rectos y el cuerpo de la luna y de la estrella exactamente redondo, tocan en una superficie oblicua y exactamente redonda cuyo límite es el círculo menor. Ahora bien, una línea es acabada por dos rayos que concurren, pero el punto por tres, lo cual hemos mostrado nosotros antes que nadie en nuestros *Elementos*, en donde hablamos de las figuras sólidas. Por lo cual, también el punto existe, y se mueve, pero tiene sucesión y continuidad debido al espacio, mas no por sí mismo: él no puede moverse por sí mismo, ya que no puede existir por sí mismo, pues

todo punto es el extremo de alguna línea, toda línea de una superficie, toda superficie del cuerpo; y ahora el cuerpo lo estoy entendiendo como natural y como matemático, de éste hablo con propiedad, de aquél, esto es, del cuerpo natural, con verdad. Pero ya vuelvo a la duda propuesta. Es, en efecto, difícilísima: ¿cómo nos llega?, ¿y por qué?, ¿acaso gobierna sobre sí mismo? Decir, efectivamente, que en nosotros está puesto que con su operación comienza a hacerse manifiesto, no es otra cosa que asentir a Anaxágoras; y, por lo que atañe a la substancia, no está más en nosotros que en los gusanos o en el cieno. [260] Pero se ha mostrado que esto es falso: por lo tanto el intelecto mueve el cuerpo, no es movido hacia el cuerpo, ni necesita de él, ni es excitado por él; de esta forma los intelectos celestes mueven su sujeto, pero es verosímil que éstos, puesto que son diversos, fluyan desde una unidad; [524a] y como el sol con esta luz ilumina mi casa, con otra la tuya, así ocurre con el intelecto: éste ilumina a un hombre, otro a otro, lo cual parece casi reconocer Averroes en el libro tercero *Acerca del alma*, pues dice que igual que la materia prima es el sujeto de todas las formas sensibles, así el intelecto material de las universales. Es, en efecto, claro que la materia prima es una, pero, por el contrario, en sus diversas partes y en diversos momentos recibe sucesivamente las formas, no todas a la vez, ni conforme a la misma parte, por lo cual esta opinión es casi similar a la opinión de Averroes, pues aquél no dijo que era indivisible, sino que no está de otra manera la materia respecto a sus formas que como el intelecto respecto a las suyas, con la diferencia de que la materia no las conoce, y el intelecto en cambio sí. No obstante, de aquí se originan dudas más numerosas que las anteriores y no menos difíciles. Pues, ¿qué impide a un intelecto iluminar a otro intelecto? En la luz del sol, en efecto, es manifiesto el obstáculo: el cuerpo no es traspasable; pero en el intelecto nada hay no traspasable. Se ha declarado además que el intelecto está en el alma, y está en la parte del corazón que repo-

sa, es decir, en el espíritu de la substancia de aquél, por consiguiente el intelecto de este modo está también en un lugar, y viene a un lugar. Ahora bien, para nosotros es más difícil explicar las soluciones que mostrarlas: está la razón de mi intelecto unida a mí, y la tuya a ti, por lo tanto ni el tuyo me iluminará a mí, ni el mío a ti jamás. |261| Y está unida ya que eso le place al que es su origen según la naturaleza; y que los intelectos se repartan entre los hombres es tan verosímil como que la luz del sol y la capacidad de criar y de proteger, fuente de estas cosas de abajo, se repartan entre los elementos: con respecto a aquéllas es bastante evidente que se distribuyen y se encuentran en las diversas partes de los elementos, por lo que de este intelecto se da más o menos la misma explicación. Ahora bien, está en el corazón en la medida en que está en el alma: él se apodera de ella como motor y como principio, pero no estará constreñido a sus leyes, y en esto no puede asemejarse a la lumbre ni a la luz, pues la lumbre está donde está el cuerpo, pero el intelecto no está donde está el cuerpo, puesto que no está en ninguna parte; ni tampoco es, según su imagen, como la luz, pues la luz del sol está en el sol, y la imagen revolotea entre las cosas mortales: ahora bien, los ojos ven con la luz del sol, no es la luz misma la que ve, y sin embargo es el intelecto mismo el que entiende, no otra cosa cualquiera por el intelecto; por consiguiente, de toda su diferencia la causa es que está completamente desprovisto de materia, y por ello tan sólo el intelecto deberá ser tomado por ejemplo de nuestro intelecto, y sólo eso le conviene; así pues, igual que el intelecto que mueve el orbe de la luna, así es el nuestro: aquél, en efecto, ni está en la superficie, pues no podría mover, ni en alguna parte, pues lo demás sería movido por una cierta fuerza, ni en la totalidad, pues estaría dividido en razón de la división de las partes del cielo. Por lo tanto, él se da por sí mismo, su facultad está difundida por la totalidad de un modo parejo o tal vez no parejo, pues las partes que están junto a los polos, o no se mue-

ven en absoluto, o se mueven más tardamente que las demás partes, si es que todos los orbes son concéntricos, como parecen opinar los peripatéticos. ¿Acaso ese advenimiento sucede en el tiempo? ¿Acaso en un instante? Por sí mismo ciertamente de ninguna de las dos formas: pues los seres que son divinos y además completamente eternos ni se dan en el tiempo, ni están subordinados a sus límites, ni a sus partes. |524b| |262| Un intelecto, en efecto, como el nuestro es así, en comparación con nosotros no se constituye en el tiempo, pues posee el principio de inducir la forma más bien que el movimiento. No obstante, del reposo hay un primer límite, pero del movimiento no hay ningún inicio, y la perfección de la forma se completa en un instante. Pero, ¿qué pasa en la separación y en la muerte? Parece, en efecto, que no se da ese primer instante en el que algo deja de existir; sin embargo, como hemos dicho en el caso del movimiento, del reposo se da este primer límite. Estas cuestiones son muy difíciles, y por ello incluso Aristóteles a este estudio lo calificó de difícilísimo en virtud de tres razones: primero, porque es particular, pues en ningún otro ser excepto en el hombre lo mortal se une con lo inmortal, por ello carece de ejemplo y de comparación; segundo, porque trata la esencia de los entes inmateriales, la cual está alejadísima de nuestros sentidos; en tercer lugar, por la novedad, que en los entes compuestos de elementos tiene una causa clara, y falta en los eternos. Sin embargo, hay que entender de ésta y de las cosas materiales al mismo tiempo que de las inmateriales, y es claro que es más dificultoso tratar tres cosas que una. Por lo tanto, para volver a la primera razón, la causa por la cual el movimiento no puede darse en un instante es porque lo que se mueve hacia un lugar distinto, incluso aunque el movimiento se diera en un instante, estaría, siendo lo mismo, en diversos lugares al mismo tiempo. No obstante, el advenimiento de la forma no es de tal naturaleza: antes no era, ahora es, como también pasa con el reposo; ahora bien, que el reposo comienza en un ins-

tante se manifiesta por el hecho de que en ese instante uno no se mueve; aunque después deje de moverse, y no se mueva ya, ¿quién duda de que entonces primeramente ha comenzado a reposar? [263] Luego tampoco hay que poner en duda que al movernos nosotros se mueva el intelecto, o que sea forzoso incluso que él se vea transportado a través del espacio intermedio, y es que, puesto que no se mueve de ninguna manera con movimiento de lugar, como corresponde a lo que no está en un lugar, ni se mueve en nosotros, ni se mueve gracias a nosotros cuando nos movemos, ni se ve obligado a cruzar ningún espacio. Así pues, para reunir finalmente el razonamiento, el hombre y el cuerpo están en un lugar, el intelecto por su propia operación está en un lugar, por definición incluso está en este hombre, no en aquél, pues también tiene este límite, y sin embargo no se mueve. Por el contrario, divide y enumera los cambios de las formas materiales, dado que sólo ésta es inmaterial y no es del todo una forma ni, pese a todo, un transportador, sino que en realidad la forma es el intelecto paciente y el alma en que él está; aquél en cambio es parte del alma entera y a esa parte que está fuera de él la ha tomado para sí, por ello él solo la gobierna por su cuenta. ¿Nos sorprendemos de que esto sea tan difícil de entender, pero no nos sorprendemos de aquellas cosas que deberían ser completamente conocidas y no lo son, por ejemplo, cómo es que el fuego necesita continuamente de combustible si es un elemento? ¿Dónde lo tiene mientras está en su esfera? Por esta característica de basarse en otra cosa este fuego [de aquí] es considerado por Averroes inferior, pero esto aún es más difícil, pues no puede ser más cálido éste que aquél, ni más seco. La luz del sol y los restantes seres divinos muestran que por allí se difunde el poder del intelecto; y la luz no es sólo imagen lumínica, como algunos dicen —no calentaría, ni volvería más claro el medio—, sino que es algo superior a esa pura imagen. Además, no debemos buscar la verdad de la substancia del intelecto a partir de razones más suti-

les, pues concurren cuestiones difícilísimas por todas partes, que apenas podrían conciliarse, [525a] [264] sino a partir de cosas sensatas, de comprobaciones empíricas y de aquello que cotidianamente está al alcance de nuestros ojos. A partir de ello, en definitiva, hay que investigar la substancia del intelecto, pues investigar cosas difíciles a partir de otras cosas aún más difíciles no es otra cosa que seducirse a sí mismo, y engañar a otros que se dejen por ambición y por temeridad. Y es claro que, habiendo como hay tantas cosas ante nuestros ojos que nos resultan desconocidas, los seres divinos son llevados, inteligen y son gobernados de otras formas distintas a como esta nuestra alma, ligada con el vínculo del cuerpo, constreñida por la ley de los sentidos, cree o estima. Y quizá puedan ser calificados estos pronunciamientos de dudosos o imaginarios si no es por el hecho de que con respecto a este argumento la misma dificultad le urgió a Alejandro. Efectivamente, entre nosotros y él sólo esto intermedia, es decir, que él piensa que el intelecto es un accidente, nosotros una substancia; sin embargo, se sigue de forma directa *ser inmortal de substancia*, así como *ser mortal de accidente*. <Arg. 25> Ahora bien, en estado de separación el intelecto intelige como separado que está, pero no perfectamente; es conducido, por el contrario, como un ente natural, a esto más que a aquello, tiene impulso, pues no hay nada que carezca completamente de él: por lo tanto, no carece completamente de conocimiento, pues sería como un elemento, pero tampoco posee una cognición perfecta, pues no se mezclaría con el cuerpo, ni sería menor en naturaleza y en perfección a los intelectos celestes. <Arg. 26> Los teólogos conceden que permanecen las virtudes morales, lo niegan los peripatéticos: ¿qué utilidad tienen entonces para ellas? <Arg. 27> El intelecto conoce a los demás, pero no exactamente, cuando nada excepto Dios intelige algo a la perfección. Y experimentamos un placer tan grande cuando hemos alcanzado la similitud de perfección por esto, es decir, porque en nosotros está lo divino:

la mente, en efecto, intenta asimilarse a su creador, lo cual también les ocurre a las demás substancias separadas, pero no como al intelecto. [265] Y no son infinitos los intelectos, como se ha señalado, sino plurales en número; no obstante, en origen solamente uno; de aquí que inteligido aquél todos los demás sean inteligidos en él. Por otro lado, entienda por su naturaleza propia, y, en efecto, no hay nada que interceda entre lo que entiende y lo que es inteligido. Pero el que <el intelecto separado> pueda hablar y oír es algo fabuloso, cuando ni siquiera los teólogos afirman que ello pueda hacerse sin el cuerpo. <Arg. 28> A la siguiente razón ninguna opinión dará satisfacción mejor que la nuestra: pues no alberga nada en la memoria, aunque sea capaz de recordar; no es perpetuamente torturado, aunque desee. No obstante, al ser nosotros de esta forma, en verdad sucede que nos morimos, puesto que se muere el intelecto paciente. Ni imagina, ni razona discursivamente, no siente, no recuerda, temo más bien que esto sea morir en demasía. Es el intelecto paciente, en efecto, solamente una preparación en el alma, como bien dice Alejandro. Sin embargo, ¿por qué califica el Filósofo de inmortal a esta sola preparación? Pues debería convenirle a toda preparación, dice Averroes, eso que Aristóteles sólo le atribuye al intelecto paciente. A nosotros, no a Alejandro, nos está permitido dar una respuesta: porque sólo ella procede de una causa inmortal, esto es, del intelecto agente. Por lo tanto, Averroes no nos refuta a nosotros, sino a Alejandro. <Arg. 30> La operación que no depende de otra cosa deja constancia de la forma: los viejos son dos veces niños, no por el juicio, puesto que para la mayor parte de ellos permanece completamente íntegro, sino por la impotencia, que llevan a duras penas, puesto que es propio de la naturaleza de los mortales el pretender adormecer u obnubilar las molestias de la vida con placeres. [525b] Ahora bien, ¿qué podemos decir de aquel padre anciano de Poncio?, ¿qué de Apio Claudio quien, estando ciego, con su propósito salvó la Repúbli-

ca, y a tantos como había que veían bien? |266| <Arg. 31> ¿Qué voy a decir del propósito de los príncipes cuando nada aborrecieron más que a sí mismos, y más por esto, es decir, cuanto mejores fueron más generosos? Por lo demás, tras la muerte no hay ni amistad ni enemistad. <Arg. 32> Por lo que se refiere al Filósofo, es bastante claro por qué en los libros de la *Metafísica* no habló del intelecto, cuando en la medida en que está unido al cuerpo lo enseñó en los libros *Acerca del alma*; en tanto que separado sólo esto tendría, es decir, que inteligiría, y por ello sería un tema que caería bajo la *Metafísica*. Sin embargo, en tanto que se está separando es evidente que no pertenece ni a esta consideración, ni a aquélla, pero quizá haya hablado de eso en otros libros que se perdieron, como en el libro *Acerca del alma a Eudemum*, o en las *cuestiones*. <Arg. 33> No podría conceder yo que el intelecto se mueve con un movimiento que parte de los sensibles, ahora bien no podemos negar que lo tiene puesto que la realidad misma lo prueba en tanto que lo lleva a cabo él mismo a partir de sus propias <cualidades>; no hay inconveniente cuando ciertamente también la tierra extiende sus sombras a la luna, lo cual es algo que le corresponde a ella misma. <Arg. 34> Y no se diferencia, como se ha dicho, un intelecto de otro por la materia sino por la perfección, y porque dos cosas nunca pueden ser una, pero una cosa puede ser objeto de estudio de dos especialistas con tanta frecuencia que no nos sorprende: los intelectos celestes, en tanto que motores, pertenecen al filósofo natural, y en tanto que integran, al teólogo. <Arg. 35> Tampoco hay nada extraordinario en la pugna, pues también nacen monstruosidades por la terquedad de la materia; obedecen, no obstante, todas las cosas al que quiere usar de la razón, pero la práctica y la educación hace que éstos sigan las huellas de las bestias, aquéllos las de los hombres, y de ahí que éstos sigan al sentido, otros a la fuerza del intelecto que se dice razón. <Arg. 36> Después de la separación el intelecto paciente se extingue, el agente por contra nada sin éste inteli-

ge de esas cosas que se dan en esta vida, pues existe un orden que si se elimina nada se encuentra en los últimos niveles cuando se subtrae algo de los niveles intermedios. [267] En todo caso, se ha dicho cómo entiende, y se ha mostrado de qué manera ello también sería útil, incluso aunque no entendiera. <Aristóteles> sostiene que la memoria es de cosas presentes, como por ejemplo quién fueras; no obstante, de tales cosas <el intelecto agente> nada entiende sin el intelecto paciente; en las demás cosas el intelecto se asimila a los intelectos divinos. <Arg. 37> Y antes de ingresar la mente el alma intelectiva está en la semilla, pues, como hemos dicho, la mente unida a una bestia no entendería: ésta, por el contrario, no está en potencia de la mente tal y como las partes de la materia de sus formas; el alma intelectiva, por el contrario, sin existir ya en acto en la semilla, como se ha dicho, está en potencia de la mente. <Arg. 38> Su operación propia antes de introducirse es entender, y no por sí, sino en tanto que se encuentra en una unidad, por lo cual no entiende del mismo modo aquí que allí. <Arg. 39> Y ya se ha afirmado que la mente no está en potencia del cuerpo, sino, como hemos dicho, el alma de la mente, el cuerpo del alma; sin embargo, el alma y el cuerpo se encuentran en potencia en la semilla. Ahora bien, cuando la mente penetra en el alma, ésta está en potencia de ella. <Arg. 40> Y no creo que haya inconveniente en que se conforme una unidad de cosas mortales e inmortales mezcladas, como del motor con lo movido, o del aire con la luz: la luz, en todo caso, no se da antes, pero tiene el acto por sí misma; ahora bien, nada impide que se dé antes, sino más bien que en acto sea esa unidad por sí sola. Por el contrario, el alma intelectiva separada de la mente no es así. <Arg. 41> Para los demás animales es extrínseco lo que para nosotros es intrínseco. [526a] El sentido y la imaginación no pueden ciertamente nacer a partir de la mezcla de la materia elemental, por ello no se equivocó del todo Platón cuando pensó, como hemos dicho bastantes veces, que las almas de las bestias son par-

tíci­pes tam­bién de la in­mor­tal­i­dad. Por lo tan­to, [268] por más que la men­te es­tuvie­ra uni­da al cuer­po, no es el prin­ci­pio de la nut­ri­ción, pues ésta es casi ab­so­lu­ta­men­te ele­men­tal; se ve ayu­da­da por otras fa­cul­ta­des, pe­ro no hay na­da que im­pi­da que im­pe­re tam­bién sobre la nut­ri­ción no por una so­la ra­zón, si­no por va­rias. Pues el sol y el hom­bre ge­ne­ran al hom­bre, en el li­bro se­gun­do de la *Física*. Y en ver­dad en la sen­si­bi­li­dad <la men­te> of­re­ce un auxi­lio cla­ro: por ello se ha pue­sto de ma­ni­fes­to que en ca­da uno de los sen­ti­dos hu­ma­nos hay al­go por com­ple­to dis­tin­to, y de un co­no­ci­mien­to más ex­ce­len­te que en to­do el gé­ne­ro de los res­tan­tes ani­ma­les. <Arg. 42> No ob­stan­te, cuan­do se cor­rom­pe al­go en el in­te­rior, es­to es, el equi­li­brio del espí­ri­tu que es­tá en el co­ra­zón, no en el ce­re­bro, se cor­rom­pe la ac­ción del in­te­lec­to, pues se di­ce que se cor­rom­pe lo que no vuel­ve; de otra ma­ne­ra di­rí­a­mos que en el sue­ño se cor­rom­pe el in­te­lec­to, y la ca­pa­ci­dad de ver. Sin em­bar­go, cuan­do se in­ter­rum­pe violen­ta­men­te el equi­li­brio del ce­re­bro, si se da la cir­cun­stan­cia que se res­ti­tu­ye, vuel­ve el in­te­lec­to: por lo tan­to, es­o que es *in­ter­no* es­tá en el co­ra­zón, y si es eli­mi­na­do mien­tras el hom­bre vi­ve (pe­ro so­bre­vi­ve por muy po­co tie­mpo) no in­te­li­ge más, sin em­bar­go aque­lla ope­ra­ción pro­pia per­ma­ne­ce, pe­ro no es ac­tu­a­li­za­da. Ah­ora bien, la ope­ra­ción que tie­ne es la mis­ma, por lo que es el mis­mo y dis­tin­to, igual que la lu­na: mien­tras pa­de­ce las som­bras al in­ter­poner­se la tie­rra se ase­me­ja a la men­te mien­tras es­tá en no­so­tro­so, lu­ci­en­do so­la­men­te con su luz pro­pia: du­ran­te el tie­mpo en que se es­tá se­pa­ran­do lu­ce con más cla­ri­dad. Pe­ro no es que exis­tan dos mo­dos en la men­te, si­no que cuan­do se com­para lo que es uno pa­re­ce dos, co­mo el ca­lor del fue­go cuan­do der­ri­te la ce­ra y con­den­sa el ba­rro es uno so­lo, pe­ro pa­re­ce dos, y cuan­do el sol ilu­mi­na el cris­tal y es­par­ce el iris, el iris pa­re­ce al­go dis­tin­to de la luz del sol, pe­ro hay una so­la luz, sólo que pa­re­ce una cuan­do es pu­ra, y otra cuan­do pe­ne­tra en el cuer­po. <Arg. 43> Cla­ra­men­te se­ña­lan aque­llas pa­la­bras de Ari­stó­te­les que el alma

que ha definido no comprende la mente, [269] por el contrario, acerca de la parte del alma con la que conoce y sabe, nada ha sido dicho aún: por lo tanto, no la definió en absoluto como algo separable y menos aún como algo separado. <Arg. 44> Sin embargo, el intelecto no permanece separado por siempre, como he dicho, sino que se introduce de nuevo en los cuerpos, y el que está en mí estuvo infinitas veces en otros, y lo estará, según la opinión de los peripatéticos. Se desgajado, por el contrario, abruptamente por una levísima causa, puesto que no se rompe de forma más difícil el cristal que es iluminado por los rayos del sol, que el que está a oscuras, ni se perturba más fácilmente el agua que está a la sombra que la que es iluminada por el sol: éstas son, pues, circunstancias de la materia. Así pues, o bien la mente no sufre nada en la separación, según la opinión de los peripatéticos, o en el caso de que sufra, tal y como sostienen los platónicos, el regresar y salir frecuentemente ha de ser en calidad de pena por crímenes. En todo caso, este asunto, como he dicho, todavía no ha sido examinado por los peripatéticos, mas tampoco les repugna. <Arg. 45> Y que de alma y cuerpo, es más, de mente y alma se constituya una unidad mejor que de substancia y accidente es cierto. Ahora bien, hay una explicación distinta para uno y otro caso: el accidente depende de un sujeto, sin embargo, el alma depende de la mente. Se ríe el Filósofo del absurdo de la opinión acerca de las almas de los pitagóricos, pues éstos las habrían atribuido a cuerpos que son distintos en especie, y es por ello que nosotros atribuimos la misma mente sólo a quienes son los mismos en especie y distintos en número. [526b] Se une la mente al alma de tal manera que genera el mismo efecto en todos siempre. Y demuestra la educación que los hombres son muy similares a los hombres y la mente a la mente. <Arg. 46> En consecuencia, que el hombre difiere en género de las bestias no es dudoso, quiero decir, más que en especie, pero no por eso *hombre* constituye un género: como la piedra difiere en género del hombre y

no se sigue que *hombre* sea un género. [270] <Arg. 47> Su alma sensitiva, pues, entiende mientras recibe las formas ayudada por el intelecto agente y activo. <Arg. 48> Ahora bien, no son dos cosas la mente y el alma, puesto que la mente somete al alma, y la sujeta, pero ella no opera mientras nosotros dormimos, ni tampoco siempre mientras estamos despiertos. <Arg. 49> Y que el intelecto no es otra cosa que el acto de entender es falso en el caso del intelecto activo, pues es una cierta substancia que entiende, y sin embargo esta operación puede ser impedida y sumergida, pero no por largo tiempo. No obstante, el paciente conforme a su acto primero permanece en nosotros cuando estamos dormidos e incapacitados, y éste es la iluminación, pues el agente está ahí y está presente en el alma; en cambio, el intelecto verdaderamente paciente está propiamente ligado al acto segundo, mientras se encuentra en él, y de esta manera no es una substancia, y no permanece tras la muerte. Por estas razones Teofrasto hizo muy bien en separar el intelecto material (como lo llaman) del paciente, ya que el material estaría ligado al agente, y el paciente a los simulacros. Es, no obstante, para Averroes, en el libro tercero *Acerca del alma*, el intelecto paciente la propia imaginación, luego la razón, a la cual llama *cogitatio*; el material, por su parte, que puede recibir todas las formas, cuando las recibe en acto se hace especulativo. No obstante, el agente es el que hace los inteligibles en potencia inteligibles en acto, y éste es anterior al paciente, pues remite el entender tan sólo a una pasividad. <Arg. 50> Pienso que se ha dado suficiente satisfacción al siguiente argumento: pues difieren en número, y en la perfección de la forma, no en la forma. <Arg. 51> Por otro lado, el que ni nos airemos, ni el placer —que es un acólito del cuerpo— lo captemos después de la muerte no supone en verdad ninguna disminución de nuestra parte, sino que es más bien útil ser liberados de estos deseos, de esos tiranos, y ellos nada tienen de las cosas divinas, y sin embargo sólo éstas son beatísimas. [271] Es más, Aristóteles en el

libro primero de la *Gran Moral* dice: «Por lo demás vivir bien y actuar bien decimos que no es otra cosa que ser feliz; por lo tanto, el actuar felizmente y la felicidad están en el vivir bien, pero el vivir bien es vivir desde las virtudes, así que éste es el fin, la felicidad y lo óptimo». Y no cabe duda de que él piensa esto de nosotros mientras estamos en el cuerpo: ¿qué les sucederá entonces a los que ya son libres? Sin embargo, el desear tras la muerte el placer no se diferencia de que alguien desee la sarna por el deleite de rascarse o quiera ser un niño para poder deleitarse con aquellos juegos pueriles, y hacer trampas con las tabas. Ahora bien, el hombre sin la mente está incompleto y está completo con la mente antes que sin ella, por lo tanto llega no estando él aún acabado. ¿Quieres separar una cosa de la otra?: refuerza tu mente en la intelección, luego pellizca alguna parte de tu cuerpo, eres tú el que entiende, esa parte que te duele es una parte que te pertenecía antes que la mente. [527a] Resulta manifiesto, por el contrario, que sólo sobrevive lo que entiende, y que no viene al caso ni tiene que ver con el hombre lo que siente: y el dolor aflige puesto que el alma se une al cuerpo, y la mente al alma. Ahora bien, mientras que estén separadas, el cuerpo no es ninguna parte tuya. Así pues, lo que es útil todo ello se separa en la muerte, y me refiero a la facultad sensitiva exterior e interior, pues todo esto, como ha procedido desde la mente hacia el alma, de esta forma se reúne en la mente de nuevo, pero no estamos ante facultades de la mente, puesto que no dependen sólo de ella, como tampoco el iris solamente de los rayos del sol: por eso, aunque no se forme nunca el iris, con todo el sol no se ve privado de nada, puesto que aquél depende de la nube. De esta manera se encuentra la facultad sensitiva en la mente, pero no como sensitiva, sino que se constituye como sensitiva cuando está en el cuerpo. [272] Por consiguiente, resumiéndolo en pocas palabras, todo lo que es perfecto se separa con la mente; lo que es imperfecto, y está desprovisto de conocimiento se corrompe con el cuerpo. Y

qué sea lo que es perfecto puede entenderse a partir de eso que sólo está en los hombres y no en las bestias, y no es tal según su especie, ni similar. <Arg. 52> Pero aunque ello no sea completamente similar a los seres divinos —pues ningún universal se encuentra en la cosa real, y las entidades divinas no originan su inteligir a partir de las cosas singulares o de los sentidos—, con todo, se diferencia de los seres mortales, y es absolutamente más digno que ellos. Y, sin embargo, no hay un inteligir en nosotros y otro en los seres divinos, a pesar de que aquél sea mucho más perfecto que este nuestro, sino que difieren ampliamente en el modo, pues nuestro intelecto empieza a partir de los simulacros de los sentidos. Ahora bien, nuestro intelecto es en relación con los celestes como el sentido de las bestias en relación con el del hombre: cada intelecto divino entiende el meollo de las cosas, el nuestro la corteza. El intelecto que está separado es intermedio. En todo caso, hay una diferencia mucho mayor entre nuestra mente y la mente celeste, que entre el sentido de las bestias y el nuestro. Así es que este intelecto nuestro se diferencia del intelecto celeste: en el modo, en la perfección y en la magnitud; pues <el intelecto celeste> es cierto, y no se queda embarrancado, ni se duda. Así pues, igual que el que sabe que toda figura es igual a una superficie contenida por dos rectas y por una parte de la circunferencia de un mismo círculo, puesto que en un mismo círculo líneas iguales cortan partes iguales de la periferia, y puesto que si añades cosas iguales a cosas iguales, o les quitas cosas iguales, resultan cosas iguales, lo sabe de forma general y a partir de causas antecedentes, [273] aquél que de vez en cuando hace la misma figura igual en un sector, dado que una y otra porción se constituyen a partir del diámetro que se encuentre en el medio de la porción de la circunferencia, una vez restada la línea proporcional al resto de la recta que por así decirlo mide la mitad en relación a la mayor, conoce que esa diferencia de la porción se hace igual a la mitad de alguna parte de la periferia, y ello en la

singularidad y a partir de un signo posterior; y, sin embargo, la ciencia particular es la misma en lo propiamente singular, pero estrechada e imperfecta. Por lo tanto, la ciencia es doble, general y propia, y singular y *a posteriori*, y la que luego se compone a partir de éstas en razón de su fin como imperfecta, por lo tanto tal es la comparación entre nuestra alma y mente con relación a los intelectos celestes: o bien, en efecto, como la del sentido con relación al intelecto, o bien como la del sentido de las bestias con relación a los sentidos humanos, o bien como la de la demostración posterior que muestra que algún menisco puede ser igual al sector, éste además parte del centro, con relación a la que enseña que para cualquier menisco se da una figura conoidal igual. |527b| <Arg. 54> Y a la última razón no es difícil responder: en efecto, ni la memoria está situada en la mente, ni piensan los filósofos que la mente sea alcanzada por suplicios o por la gracia, pues se trataría de algo divino, y es sobre manera fútil si es que recibe un completo castigo, o si recibe la gracia, y es que eso también le podría corresponder a los intelectos exteriores y a la perfección de la causa primera; además tales cosas son por su propia naturaleza un bien y un mal, aunque alguien ignore por causa de qué las recibe. Por lo tanto, pasemos ya a los argumentos de Averroes que no están contenidos en aquellos a los que ya se ha respondido. |274| Se ofrece como verosímil que la ciencia emigra de este hombre hacia aquel conservándose en toda su igualdad y unidad, pero en los sentidos no ocurre así. Y, en efecto, si estás entendiendo el género del inteligir y el modo, es cosa cierta, puesto que también nosotros reconocemos que la substancia del intelecto es una en todos, pero la experiencia pone de manifiesto que ocurre lo contrario en lo que respecta a su perfección: no conoce, en efecto, uno y otro de un modo igualmente acabado ni perfecto, aunque cuenten con los mismos medios incluso, y ése es un hecho que, sin embargo, procede más de la diferencia de los simulacros que de los intelectos. Ahora bien, es

falso que el género humano siempre estaría avanzando, si es que seguimos la opinión de Aristóteles acerca de la eternidad del mundo, pues habría de ser necesario que nosotros supiéramos mucho más de lo que sabemos, pero nuestra ciencia es tenue y varía por épocas; y ello porque desde Aristóteles hasta César se conocían más de las lenguas y de las matemáticas, que después del emperador Severo. Y sin embargo de nuevo hace ya más o menos cien años revivieron aquéllas y una gran parte de la filosofía peripatética, pero las matemáticas carecen de vigor todavía, a menos que se considere que Juan Montereio ha descubierto el uso de las Efemérides, cosa digna de recordarse; el resto de los hallazgos se han acumulado más bien por ostentación y por captar la gracia de los príncipes y de los pueblos, que favorecen a tales personajes, pues el conocimiento de la totalidad del orbe se la debemos al abuelo del César, al César y a su fortuna, no a los matemáticos. Así pues, esta comprobación de las teorías se constituye más al azar que por la razón, de ahí que tenga su origen en la paz y la dignidad de los príncipes. ¿Qué alienta a Platón a filosofar? La liberalidad de Dionisio, el más joven. ¿Qué otorgó la investigación sobre los animales a los mortales? La magnificencia de Alejandro. [275] ¿Quién hizo digno de la posteridad a Arquímedes? El siracusano Hierón. Ahora, en cambio, a aquellos que dan al público las tablas y las tablillas y las labores para determinar los eclipses les son favorables los principales: las cosas eternas no conocen de nombres ni de una tarea inmensa. Así pues, los mejores ceden ante los más inferiores, ya que los príncipes son persuadidos por los ignorantes que conspiraron a una contra los eruditos, y apenas si su lugar es legado por los propios historiadores. ¡Así que fíjate a qué príncipe se le dedica una obra que pueda prolongar su fama hasta nuestros nietos! Y sin embargo muchos príncipes son benévolos y amantes de los buenos. Más fácilmente se peca, pues, de ignorancia que de vicio. Consi-guientemente, mientras que los talentos, la paz, y los príncipes

dotados de un gran juicio florezcan, así también crecen las letras y las artes, y decaen ante las situaciones contrarias a éstas. |528a| Antonino elevó a Alejandro de Afrodiasias y a Galeno, dos luminarias, uno de la filosofía peripatética, el otro de la medicina. A Plutarco lo elevó Trajano. ¡Para que veas que los más grandes ayudaron también a los más grandes en juicio! Augusto se apresuró a hacerse de Virgilio, aquel Mecenas de Horacio. Es en Averroes absurdísimo el que piense que la ciencia permanece siendo perpetuamente la misma y de las mismas cosas entre los hombres: es ridículo que una vez que el hombre haya conseguido la ciencia completa de todas las cosas se le una a él el intelecto agente, como dice en el libro tercero *Acerca del alma*, pues nunca podría constituirse esa unión. ¿Acaso Aristóteles fue aquél que conoció todas las cosas? ¿Por qué entonces se ha pronunciado tan dubitativamente? ¿Acaso no estamos ante perfectas ensoñaciones? Ni siquiera la totalidad de los hombres poseen de la filosofía tan sólo una parte, que se asemeja a un grano de arena de las playas del Mediterráneo. Y no es verdad que antes de Arquímedes alguien conociera la proporción de las partes de la esfera, que sería la de las rectas unidas que terminan en la sección, bajo la razón propuesta de las partes del que mide. |276| Por lo tanto, se trata de fábulas de viejas, e indignas de Alejandro y Averroes, a las cuales se ven avocados a huir por echar falsos fundamentos. Aunque las letras constituyan un casi cuerpo, sin embargo, él no procede de la unidad del intelecto, sino de su imitación. Es más, este argumento más bien demuestra lo contrario de la opinión de Averroes, cuando de ninguna cosa, si exceptuamos a las matemáticas, todos tienen la misma opinión. En consecuencia, tal como ésta no es una prueba de la contrariedad natural que se da entre nuestras almas, tampoco <es probatoria> la edificación <sobre ellas> de la unidad, principalmente porque aquellas cosas que han sido legadas por otros apenas uno de los que les suceden la interpreta en el mismo sentido. Pero, aunque ese intelecto sea

único, nada tiene en común con la inteligencia superior, y me refiero a su intelecto, ya que no se distinguen. Se ha manifestado, en efecto, de cuántas maneras se diferencia de él, y en verdad cuanto más distinto es, tanto más imperfecto. Y afirmamos que no van a reunirse todos en una unidad: por el contrario, cada uno está separado y permanece. En todo caso, reconozco que muchos filósofos, exceptuándose a Platón y a Teofrasto, coincidieron en un solo intelecto y no deben ser despreciados en absoluto, pues el primero dijo con claridad que son plurales y el último no negó que lo fueran, si es que concedemos fidelidad tan sólo a las palabras que han sobrevivido de las que él legó. Sin embargo, debemos pensar que aquello ni siquiera lo soñó él, ni tampoco Aristóteles, tanto más cuanto que Temistio, que estaba a favor de esta causa <de la unidad>, no lo saca a colación, si bien en los demás asuntos no lo pasa por alto. ¿Por el hecho de que Aristóteles siempre citara la mente en singular, a pesar de que también seguía este proceder en el caso de la razón, de la memoria, e incluso en el del hombre, no vamos a pensar que esos términos están por hombres, razones y memorias plurales? [277] Ahora bien, quien es inteligente no critica a Anaxágoras cuando dice eso, y ni siquiera afirmaba Anaxágoras que la mente no esté dividida, es más, por doquier mezclada; por lo cual nada refiere de si la mente así es una o muchas, y de este modo hubiera valido no haberlo criticado, y sin embargo lo reprende en el primer libro de la *Física*: ¿acaso no es digno de crítica el que había dicho que la mente se encuentra en una perpetua tarea de separación, y nunca alcanza un final? Además lo contradice en muchos otros lugares con razón. [528b] Por lo tanto, es mejor creer cualquier cosa antes de creer que Aristóteles siguió la opinión de Anaxágoras. En conclusión, contra el razonamiento de Averroes decimos que las formas segundas de las cosas podrían extenderse al infinito, mas no necesariamente.

Capítulo XIII

Digresión acerca de la inmortalidad del alma según los que se manifiestan en términos naturales

Así pues, la opinión de los filósofos peripatéticos acerca del Intelecto, y aquello que, dejando a un lado la luz de la religión, es coherente con la razón, son cosas que pocos podrían censurar. Efectivamente, toda alma que se encuentre ubicada por debajo de la luna, por ser forma del cuerpo, es mortal. Sobre ella se preguntó el Filósofo si podría ser, como afirma Platón, perenne, y responde que, si carece por completo de una tarea que realice separadamente del cuerpo, necesariamente perece. Ahora bien, eso no lo dijo del intelecto, pues era conveniente que, si el alma debía ser mortal, no dependiera del cuerpo de dos maneras o al menos de una de ellas, en tanto en cuanto ya era forma del cuerpo. En el caso del intelecto, que por naturaleza estaba separado, no era necesario. [278] Por consiguiente, este intelecto siempre permanece, y se sabe que eso lo pensaron todos los filósofos que dijeron algo digno de razón, a excepción de uno, Alejandro. Pero, ¿a qué fin escribir o trabajar si nada de nosotros sobrevive ya? Ahora bien, haber llevado a cabo cosas óptimas y dignas de gloria es ciertamente útil para nosotros mientras vivíamos, aunque sea dudoso si conocemos esas cosas, o, es más, incluso en el caso de que no nos llegue nada en absoluto de ellas. Sin embargo, algunos ahora —como veo— sólo buscan y además con toda avidez esa gloria que acompaña a los vivos que prefieren la religión; no obstante, si se ha de vivir religiosamente, deberá ser aceptada como menos eficaz y más laudable la gloria que permanece tras la muerte. Una prueba de ello es que Jerónimo, Agustín, Crisóstomo y Ambrosio no despreciaron en absoluto aquella que se tiene tras la muerte, ya que dejaron a la posteridad de forma tan diligente y con tantos esfuerzos muchos escritos, y rehuyeron de

toda pompa y de toda alabanza de la vida presente. Uno estuvo escondido en una capilla, otro se ocultó en el desierto. Ahora, por el contrario, los que desprecian la gloria ni siguen la gloria ni el ejemplo de la religión: ¿qué otra cosa prueban con su mentalidad sino la muerte de las almas, cuando abrazan con tanta ansia los honores presentes como de forma negligente la gloria que sobrevivirá en la posteridad? Y ahora ésta es la norma, que nos consideremos como cristianos sólo en el nombre, y que realmente nos comportemos como epicúreos; pues también Epicuro enseña que se ha de disfrutar de las cosas presentes solamente, llevando una vida deleitosa sin pensar en absoluto en el porvenir: si bien, por el contrario, ni siquiera él mismo fue así, pues escribió mucho, [279] pero con una disposición mala e insulsa, no sólo porque con su ejemplo reprobara su propia doctrina, sino porque además de nada serviría la felicidad de la vida si el alma muere, y mucho menos la gloria tras la muerte. Por lo tanto, ¿por qué hay que trabajar?, ¿por qué se ha de escribir? Porque el trabajo no es malo y entonces tampoco ha de ser evitado. [529a] Son esas cuestiones pirrónicas extravagancias o sólo es sabio Pirrón, y sin embargo no sabiendo nada, si es que el alma misma es mortal. Así pues, ¿qué se ha de hacer? No existe ningún fin, ni ningún principio de los asuntos humanos, ni incluso del universo cuando se elimina la inmortalidad del alma. Por lo tanto, la razón misma y una cierta divinidad de la mente que está en nosotros nos muestran que ella está libre de morir. No me vuelvo yo a los espectros cuando es suficiente la razón natural y lo experimentado por cada uno desde sí mismo. Se preguntaría, en efecto, alguno que fuera perspicaz y curioso quién inquietó a los guardianes de los huertos por las noches tras ser asesinado Calígula, si su alma se extinguió juntamente con el cuerpo. Pero éstos son supersticiosos, no filósofos. Y no era conveniente que hubiera un solo intelecto para todos, ni que fueran en número infinito, sino ya determinados en un número fijo, ni que de uno

solo salieran innumerables para existir y luego regresar a él, pero siendo capaces de entender no como este particular, sino todos como a partir de un sólo principio, al igual que los rayos del sol, que, aunque sean diversos, lucen sin embargo desde un solo sol y en uno solo, y él mismo en ellos. Sin embargo, Platón también añadió penas tras la muerte, y placer; ahora bien, esto carece de importancia, y prácticamente tiene sólo un vestigio de verdad, según los peripatéticos. Y, por el contrario, ese intelecto no llega a nosotros sino cuando el hombre se forma, pues poco a poco (como se ha dicho) su operación va aumentando, no de tal manera que parezca que empezó de una vez, o que accedió en una edad ya perfecta: y no es perpetuo en el sentido de la materia, pues no accedería desde fuera; [280] ni es como la fuerza formativa, pues también ella de alguna manera es eterna, pero está en nosotros, ya que no es ninguna substancia, sino una facultad; ni es lo que por la edad es forzado <a salir> como un diente. Nada de eso le conviene a aquel que se dice que llega únicamente desde fuera, porque tiene su asiento en otro sitio lo que sobreviene, asiento universal en el universo, pero las mentes particulares tienen su asiento propio. Y no pueden estar presentes siempre los intelectos en los hombres: pues siempre estaría determinado y sería fijo el número de hombres, y ello es muy absurdo. En todo caso, aún no se ha dicho si permanecen a intervalos largos o cortos de tiempos sin el cuerpo: para el perfecto conocimiento de estas cuestiones es necesaria la ciencia de lo que se ha demostrado en la obra *Acerca de los arcanos de la eternidad*. Ahora, sin embargo, nos vemos impedidos para pronunciarnos sobre las demás cuestiones por el destino y por unas advertencias, cuando, sin embargo, no opinamos nada excepto lo instituido por la religión: pese a todo, nuestro estudio es completamente natural. Por otra parte, se ha de pensar que esta mente es como una cierta luz, y aunque regrese a los cuerpos, no por ello aquellos dos serán uno más que en la unidad del intelecto de Averroes, y sin embargo son muy

similares e iguales; pero nada impide que lo mayor y lo menor se separen, o que por así decirlo ellas se mezclen; sin embargo, es más verosímil que no estén mezcladas. Pero también esto es necesario para observar lo aparente, y esa mente, cuando se une al alma, derrama el intelecto material, que es como la lumbre que procede de la luz, de aquí que San Juan dijera que la luz es Dios en la medida en que se mezcló con el hombre, de modo que no se alejan mucho de él los peripatéticos, cuyas opiniones verás si ves también la imagen de la resurrección, aunque no sea nuestro propósito ahora mezclar estas cuestiones con aquéllas, sino sólo mostrar cuánto concuerdan, si bien se aproximaran aquéllos a nuestra religión ayudados solamente de la luz natural. [529b] [281] ¿Qué hay más absurdo que el que sea <la mente> tan sólo su operación y que ésta, como tal, permanezca, cuando Aristóteles piensa más bien en el libro primero *Acerca del alma* que permanece, en efecto, su substancia tras corromperse la operación no de otra forma que como se corrompe en el caso del iris, cuando se aparta la nube, aquella operación del sol que había podido hacerlo? Así pues, no es extraordinario que Pablo dijese que nosotros somos del linaje de Dios, pues o bien existimos por Él, y Él es aquel en el que nos agrupamos, o bien es más verosímil que por nuestra impureza conforme a nuestra naturaleza nos agrupemos en una mente que a su vez estaría en otra, y del mismo modo conforme a un orden ésta se remitiría a Dios finalmente a través de muchas posiciones intermedias. Ahora bien, esa unidad anula el infinito y la separación numérica, pues nosotros estamos separados como las demás cosas, las cuales de ninguna manera se vinculan en una sola unidad. Por consiguiente, hay cinco encabezados principales en los que casi todos los peripatéticos coinciden y que la razón misma nos muestra; es decir, que la mente es una cierta luz, eterna, impasible, procediendo desde un principio en dirección a nuestros cuerpos, y distribuida según su número. A partir de estos encabezados estamos obligados también a reco-

nocer que de nuevo la misma mente vuelve a otros cuerpos. Y sus partes son múltiples: el intelecto agente, que abarca la substancia entera, el material que abarca su luz, el paciente, cuando recibe los simulacros de las cosas. Pero está la luz, como reflejo posterior de ella, en la razón, en la imaginación y en la memoria. Además, la mente carece de voluntad, pues ésta pertenece a la razón, no a un intelecto, en tanto que es la voluntad la que elige; la mente tiene otra voluntad que le es propia y natural, y apetece ser llevada a su realización inteliendo; |282| y ello porque ni siquiera la materia prima, hasta tal extremo vil, carece, sin embargo, de esa facultad. Cuando, por el contrario, se separa del cuerpo, se hace una en su principio como la luz, sin embargo la luz tiene diversas partes; ahora bien, la mente no las tiene, ni el propio principio, por el contrario es casi esta unidad intermedia entre la absoluta y verdadera unidad, y la de la luz; dado que en aquélla nada falta, y en ésta sobreabunda la magnitud. Y, sin embargo, no debe decirse cómo, cuando ignoramos cómo se mueven los astros, que están continuamente presentes a nuestros ojos, aunque hayamos llegado a conocer de forma casi exacta su velocidad y a comprobar su posición. Por lo tanto, los filósofos parecen haberse acercado mucho a la senda recta de nuestra fe, y no se diferencian de ella sino como se diferencia el que ve de cerca y bien del que ve de lejos y mal. Quien está alejado no es que vea otras cosas, sino que no ve con distinción, forma ciertas sombras, y duda en ciertas cosas. Así pues, comparten acerca del alma casi una única opinión los Filósofos y nuestra religión, diferenciándose solamente como lo imperfecto de lo perfecto, como el niño del hombre, tal como el esbozo de la pintura. Concuerdan en el ejemplo de la luz, en la divinidad del origen, en la inmortalidad, en el feliz conocimiento con el cual todas las cosas conoce <la mente> después de la muerte, en cierto género de resurrección, pues parece revivir lo que quiera que sea que tras la muerte retenga al alma misma: y, aunque no recordaran <las

mentes>, sin embargo inteligen. Y no padecen a no ser por causa del cuerpo unido a ellas: esto, no obstante, lo pensaban los heréticos *Fraticelli*. Por lo tanto, es poca cosa lo que los diferencia de nuestra religión, y lo poco en que disienten es así: el intelecto conoce las cosas particulares, y tras la muerte las recuerda, y verdaderamente resurge el hombre, pero no por el paso del intelecto a otro cuerpo, y éste tiene inicio, pero no tendrá fin, y padece incluso cuando no está unido al cuerpo. [530a] [283] ¿Quién no ve que todas estas cosas son más bien condiciones necesarias de aquel que piensa que el mundo no sería eterno, y que los muertos podrían resurgir, más bien que del que de forma espontánea discreparía de nosotros? Y esto es más bien ver de forma más aguda que percibir cosas distintas. Sin embargo, hay una triple diferencia entre nuestro intelecto y el alma que está dentro de las bestias: la primera, que el intelecto es intrínseco al hombre, para ellas en conjunto luce desde fuera; además uno puede satisfacer a todas las que están dentro de una especie, mientras que para los hombres son necesarios muchos; la tercera es que el alma del hombre está alisada como un espejo, es espléndida, sólida, clara, la de las bestias es, por el contrario, tenebrosa y leve, y por ello en nuestra alma la luz de la mente refulge quebrada de forma múltiple, por ello es el propio intelecto el que entiende. Por lo demás, para el resto de sus potencias, como hemos dicho, no hay ningún límite determinado y, en cambio, las facultades internas de las bestias sólo pueden conocer lo que les venga por los sentidos exteriores. Y tras la muerte la mente posee una sola operación, y muy simple, pero mejor y más honorable que todas esas de aquí juntas al mismo tiempo: por esa operación entiende todas las cosas. Niegan los filósofos, por el contrario, que la mente conozca las cosas particulares, los teólogos lo piensan, pero creen que sólo les está permitido a los santos conocerlas todas; en cambio, los Filósofos a todos todas. No siempre, sin embargo, él entiende, dado que no es agente sino cuando se libera de la materia,

y es que le es sustraído eso que procede del agente común, igual que la luz del sol siempre luce y luce por igual, pues es su substancia siempre igual, pero en la nube no luce: de la misma manera el intelecto en sí mismo siempre está en acto, y siempre entiende, sin embargo en el hombre no entiende sino cuando es ayudado por los simulacros, pero éstos se forman cuando aquella nube de algún modo cede su lugar; |284| por ello no entendimos fácilmente borrachos o durmiendo o repletos de alimento, y quienes son obesos entienden menos. Por el contrario, en algunos es hasta tal punto clara la mente e íntegro el cuerpo, que incluso en sueños usan de la razón, imaginan, recuerdan, entienden finalmente. En conclusión, es clara la diferencia que explica por qué durmiendo no entendimos, y tras la muerte sin embargo sí, aunque a una y otra situación lleguemos sin sentir ni entender nada, pues en el sueño es atada la mente, y en la muerte es liberada. Ahora bien, si llega a producirse un sueño muy similar a la muerte y de alguna manera el alma se libera de las ataduras, entonces ve muchas cosas incluso como cuando estamos despiertos, y a veces hasta mejor. Así pues, el acercamiento aquel a la muerte, como es igual al que se produce al sueño, no declara que la mente se ha disipado, sino que va a estar cercada de tinieblas y ataduras. De esta forma, pues, la naturaleza del alma se dio a conocer a los filósofos, teniendo, como hemos dicho, su inicio poco a poco en Trismegisto, desde entonces pasando por Pitágoras, Anaxágoras, Ferécides, Alcmeón, Sócrates, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Plotino, Jámblico, Sinesio, Miguel Efesio, Temistio, Amonio, Simplicio, Juan Gramático, Avicena, Averroes, Alberto y Tomás, hasta tal punto este tema se ha acercado a la verdad que no podemos ya desear nada más alto en el terreno de la luz natural, pues llegaron casi a la meta. |530b| Por otro lado, si quieres tener un ejemplo de la diversidad de las almas, no podrás tomar uno mejor que el de la propia operación del alma: en efecto, cuando entiende el calor y el frío, entiende cosas contrarias, o cuando entien-

ge la negrura y la blancura, y eso que la imagen de la blancura es prácticamente contraria a la imagen de la negrura, y sin embargo para el intelecto es la misma sea la que sea: [285] así también una mente es casi contraria a otra, aunque sean una sola cosa en el intelecto común. Y no vaya nadie a decir que el aspecto de la luz es el mismo que el de la tiniebla: a pesar de ello no se diferencian en absoluto en cuanto a la materia, sino que lo hacen en cuanto al aspecto, y si el diferenciarse en el aspecto es así, es menos que diferenciarse sólo en número. Ahora bien, ¿qué le impedirá esto a las almas, cuando aquellas cosas que son dos en número nunca pueden ser del mismo número que una, mas esas imágenes se identifican en el intelecto con él? Así pues, igual que el mismo sol no puede iluminar el muro sino desde fuera, pero se introduce dentro del agua y la ilumina, así la mente no puede iluminar el alma de las bestias sino desde fuera, sin embargo, cuando se introduce en la atravesable y formada de espejos substancia del alma humana, le comunica al hombre la sabiduría, el intelecto, las ciencias, las artes, la previsión, la industria, las virtudes, las agudezas, los talentos, las astucias y otras innumerables cosas de las cuales todo el género de las bestias está desprovisto. Además, la divinidad no impide en absoluto la variedad de substancia, pues también entre las entidades celestes aparecen unas poco densas, otras densas, oscuras, nublosas, lúcidas, iluminadas, iguales y desiguales; por lo tanto, la misma diversidad hay en las mentes, e incluso mayor cuando se comparan en razón de las almas de los hombres. Pero quizá crea alguien que las almas se hacen en su principio puras e individuales para en adelante, pues es cierto que las cosas que se adhieren a ellas son beatísimas; otros consideraron que estos intelectos tienen consigo cuerpos extraordinariamente tenues, pero eso en modo alguno lo afirma Aristóteles. Así pues, son puros, y están libres de toda cualidad corpórea y sometida a la corrupción. [286] Ahora bien, los que se introducen en el cuerpo no son afectados. Por otro lado, una vida lar-

guísima que esté unida al crimen es inferior, pero ni la vida óptima es feliz si carece de la contemplación. No obstante, para los demás, especialmente para aquellos que se dedican los días enteros a la cosa monetaria, sería infelicísima si pensarán *¿para qué me procuro tantas fatigas?, ¿qué breve tiempo habré de gozar con lo ganado?, ¿cuán grandes maldades llevé a cabo por estas míseras ocupaciones?, ¿cuán rápidamente mi nombre caerá entre los vivos?, ¿qué insoportables penas me quedan por estos crímenes?* Pues todas las religiones establecen suplicios y delicias: los paganos establecían el Tártaro, e incluso colocaban en el cielo ciertos Campos Elíseos. Los judíos, los infiernos y el paraíso, pues los saduceos eran una mínima parte de ellos, y el pueblo no los aceptaba; quienes adoran a Mahoma, también ellos mismos tienen un abismo enorme, y frente a él, huertos agradables, y grandes placeres. ¿Qué es esto a no ser una cierta escenografía de la verdadera miseria, o de la felicidad, la cual nuestra religión y los dogmas de los filósofos clarísimamente enseñan? Pero el vulgo perezoso huye más de los tormentos, la mayor parte sigue los placeres de los próceres, de forma que de la sola comprensión de nuestras calamidades y miserias el amor y la locura, estando la mente como ebria, nos liberan, quedando sólo como felices esos que a través de la virtud y la sabiduría conocen y esperan una divina e inmortal vida futura, entre los cuales te encuentras tú, óptimo Giacomo Filippo Sacchi.

Capítulo XIV

Argumento en calidad de fundamento de lo dicho antes

[531a] Ha de ser demostrado sin embargo el fundamento de todas las cosas dichas así anteriormente, y consta ese razonamiento de dos proposiciones, de las cuales una, la menor, es: [287] *El alma intelectual es capaz de todas las formas*. Esto lo declara Aristóteles en el libro tercero *Acerca del alma*, pues igual que la intelectual lo es de todas las formas que carecen de materia, así la sensitiva de todas las formas sensibles y unidas a la materia; por lo tanto, ella misma es capaz de todas las formas, ya que toda forma tiene vinculada a ella materia, o no; y las formas carentes de materia están subordinadas al intelecto, las que por el contrario están unidas a la materia están subordinadas al sentido. Igualmente, las que son universales son recibidas por el intelecto, las singulares en cambio por el sentido. Por otro lado, toda forma, como es necesario que o bien esté unida a la materia o bien separada de ella, y que sea singular o universal, también ha de ser objeto del sentido o del intelecto; todas las formas, pues, están en el alma, por ello dijo Aristóteles que el alma intelectual es de algún modo todas las cosas sensibles por el sentido, y las inteligibles por el intelecto. La segunda proposición, la mayor, es: *Cualquier forma que sea receptiva en potencia o productiva de todas las formas es inmaterial e incorruptible*, como resulta manifiesto en el caso de la virtualidad celeste en relación con la producción, en el caso de la materia prima en relación con todas las formas materiales, y en el caso del intelecto divino en relación por su propia naturaleza con la totalidad de las formas. Todas estas entidades según los filósofos peripatéticos son incorruptibles, de aquí que esta demostración sea inductiva, y el Filósofo la mayor parte de las cosas las demuestra así, como que el sentido de la vista siente padeciendo puesto que es manifiesto que los otros sentidos sintiendo

padecen, y que el tacto tiene medio y necesita de él puesto que los demás sentidos también lo tienen, y que la carne es el instrumento del tacto puesto que todas las formas son recibidas en sujetos determinados, y que las estrellas reciben la luz del sol puesto que la luna la recibe. [288] Y en relación con esto se aduce un razonamiento por lo contrario: puesto que toda forma está determinada desde la materia hacia un solo género, por lo tanto, la que no lo está no es forma que tenga su origen desde la materia.

Contra este argumento se dan muchas respuestas. La primera, que la inducción no es probatoria, pues o bien asume aquello de lo cual se ha de dar prueba, y así presupone lo que debe ser probado, o bien no lo asume, y así nada concluye. De otra manera no se daría por útil aquella proposición que tiene al menos una excepción particular, pero así son las que se dan por tales, como: *Ningún animal entiende excepto el hombre; ninguna piedra atrae el hierro, o mueve hacia una parte determinada del cielo excepto el imán; ningún astro luce por sí excepto el sol; ninguna Inteligencia es por sí, excepto la primera.* Si, por lo tanto, se argumenta *ni el asno, ni el buey, ni el lobo entienden* (y así se van enumerando todos los restantes seres, excepto el hombre), *por lo tanto el hombre, como es un animal, no entiende*, es claro que el argumento no se sostiene.

[531b] La segunda respuesta es que el mismo argumento mostraría que la imaginación, la razón y la memoria serían incorruptibles, pues ambas proposiciones se verifican en ellas. Y si se dijera que no porque toman sólo las formas materiales, se contesta que esto no es obstáculo si la inducción es probatoria, pues en la inducción se asume que la materia prima, que sólo toma formas materiales, es incorruptible; por ello sería concluyente también en el caso de esas facultades.

La tercera respuesta se basa en que el alma intelectual no toma verdaderamente las propias formas, sino su similitud. [289] Esto se prueba por razonamiento, y a partir de lo dicho por Aristóteles, pues dice allí mismo: «Por lo cual el alma es como la mano,

pues la mano es el instrumento de los instrumentos: así también el intelecto es forma de formas; y el sentido es forma de los sensibles». En consecuencia, Aristóteles, tal como decía allí, no cree que la cosa esté en el alma, sino que el intelecto es la forma de las formas, por lo cual el intelecto y el alma serán más bien como un cierto espejo, el intelecto de los universales, el sentido de las cosas particulares, pero el alma de unos y otras. Esto también puede demostrarse por razonamiento: si, en efecto, la forma del caballo es el sujeto del relincho, también lo será el alma intelectiva; y si la forma del fuego no puede ser despojada de lo cálido, el alma también será de tal naturaleza, lo cual es absurdísimo. Si, por consiguiente, el alma es tal según solamente una similitud —se entiende empero que la proposición mayor es acerca de las formas verdaderamente receptivas, y causas— es manifiesto que el argumento nada concluye. De otra manera, también la forma del espejo sería incorruptible, es más, también lo sería sin duda el sentido común, dado que si el argumento resulta concluyente, como se ha dicho, es suficiente con que reciba todas las formas materiales, pues esto es suficiente en la materia prima. Ahora bien, el sentido común recibe todas las formas materiales, por lo tanto también él mismo estará libre de corrupción.

Contra la primera respuesta sea suficiente para mí por ahora la cita de Aristóteles, pues en el comienzo de los *Analíticos Posteriores*, allí donde procura respetar especialmente las reglas de la demostración, usa este género de argumentación, por lo cual aquél es probatorio, la respuesta, así pues, es dialéctica. Pero a las apremiantes contradicciones de los ejemplos respondo que el hombre, como he dicho, se diferencia en género de los restantes animales, [290] y lo mismo digo del sol y de los demás astros, de Dios y de las otras Inteligencias, y de esto no hay duda. Ahora bien, si se tomara la inducción, como aquí, para cosas también diferentes en género, como Aristóteles suele hacer, resultaría conclusiva, lo cual nosotros hacemos aquí: pues Dios, el cielo y

la materia prima difieren en un género generalísimo, por lo cual la demostración es clara. Se añade además un razonamiento negativo, por reducción al absurdo, el cual genera siempre una inducción demostrativa. *Acerca del imán* digo que otras cosas atraen, tal como el ámbar las pelusas, a partir de otra virtualidad, de donde el antecedente sería verdadero, porque una virtualidad semejante no convendría a ninguna otra piedra; diríamos que no en especie, sino en género diferiría de las otras, y así lo creo. Sea como sea aquella inducción, no puede confirmarse a partir de la proposición negativa opuesta, como aquí, ni consta de proposiciones universales, más comunes que las cuales no hay ninguna, como ésta, ni de proposiciones afirmativas, sino negativas, ni tiene razón para ser por sí, como ésta; luego no hay réplica dentro de la metodología de Aristóteles.

[532a] Contra la segunda te pregunto si hablas de la facultad imaginativa de las bestias, o si de la del hombre: si lo segundo, o la tomas por una facultad y entonces no hay argumento alguno, porque la facultad no necesariamente es eterna, o por un sujeto y así admitimos que respecto de la facultad incluso en potencia sería verdad que lo es, y tal como se ha dicho ya. Pero si hablamos de la imaginación de las bestias, es falsa la proposición que se asume, pues la imaginación de las bestias, como se ha dicho, comprende solamente las formas que han estado al alcance del sentido, es más, incluso sólo bajo la forma con la cual estuvieron allí, y por tanto no <imaginan> todas las cosas, ni tampoco imaginan que el todo es doble que su mitad, cuando por ella es dividido, ni que el cuadrado de la línea, que es el diámetro del cuadrado, [291] es el doble de aquel cuadrado del cual es el diámetro; por ello aquella proposición por esas dos causas no se verifica en ellas. Vemos, sin embargo, que no toda forma, como la del aire, o la del agua, es receptiva sino de determinados objetos, pues el hombre o la liebre no pueden constar de agua, o de aire, y así en los otros casos. No obstante, puesto que la proposición

también se extiende hacia esas cosas que sólo por el nombre son denominadas causas aunque lo sean por una razón distinta, se manifiesta la dificultad en el caso de la luz de las estrellas, pues ésta en potencia produce todas las formas, y sin embargo es generable y corruptible. Respondo a esto que no puede hacer eso por sí misma, sino en virtud de otra cosa. No obstante, nosotros hablamos de lo que es principal, y no consta que lleve a cabo todas estas cosas con la luz, mucho menos con la misma luz; mas el alma es lo principal. Ahora bien, se nos presenta una dificultad, puesto que así se concluye que el intelecto paciente es inmortal, y esto ya lo hemos negado. Digo que (como he sostenido) el intelecto paciente recibe en virtud del agente, y posee razón de facultad, no de substancia, pero antes dije que no es necesario que la facultad sea perpetua, sino la substancia, que es el fundamento de la facultad, igual que es necesario que el cielo sea eterno puesto que es productivo de todas las formas, sin embargo, a esta luz o a este movimiento, aunque sean susceptibles de tomar infinitas formas, tanto como pueden hacerlo por mérito suyo, nosotros no los hacemos a pesar de eso substancia agente, sino facultad material. No obstante, dentro de la metodología de Averroes el argumento concluye la inmortalidad incluso del intelecto material, puesto que él mismo hace a este intelecto una substancia por sí absolutamente separada del agente, y no solamente una facultad.

[292] Ahora bien, en la tercera respuesta se encuentra una dificultad mucho mayor, y si me acerco a la cita de Aristóteles y a la interpretación de Alejandro, parece que ella concluye acerca de la verdadera forma, pues la forma del triángulo, es decir, que el triángulo tiene un ángulo exterior igual a los dos opuestos, tan sólo está en el alma, y la forma de caballo está en el alma, puesto que el intelecto entendiéndola es aquella forma, y en ella se vierte, y el cielo no contiene las formas de los seres inferiores, ni verdaderamente ni perfectamente; no las contiene verdaderamente,

pues de esta manera sería corruptible, ya que estas formas lo son; ni perfectamente, ya que podría el hombre ser generado del barro, lo cual es falso. En efecto, en las formas perfectas se requieren materias propias, y sin embargo el cielo es incorruptible; |532b| por lo tanto, la causa de que no pueda corromperse es que contiene todas las formas con indiferencia respecto a ellas, pues lo que es indiferente respecto a todas las cosas no padece por nada. Por consiguiente, el alma, como es así, es incorruptible. Alejandro aduce en contra la predisposición, pero la predisposición no es el sujeto de esas formas, sino el alma. Así pues, la predisposición, como se trata sólo de una consideración teórica, no es incorruptible, sino que lo es el alma misma; por lo tanto, o el alma no es nada o es incorruptible. En relación con aquello del sentido común, quizá fue eso lo que impulsó a los que, como Proclo, creyeron que Platón pensó que todos los animales —y sólo en el caso de los que son de un género perfecto— tienen un alma inmortal; pero la verdad es que el sentido común recibe las formas de todos los sensibles, mas sólo como comprendidas bajo cinco géneros, |293| por ello no comprende la substancia de algo indivisible, sino sólo ciertas cosas exteriores, especialmente porque (como hemos dicho) tampoco comprende la médula, sino que sólo lo hace el sentido del hombre y por ello también su fundamento es incorruptible, y es el alma intelectual, pero no como intelectual, sino, como se ha señalado, en tanto que comunicada al cuerpo y en unión con él. Y si dice Alejandro que el intelecto es recipiente de sí mismo, esto es absolutamente falso, ya que la forma del caballo sería la forma del asno, así que en la medida en que la materia prima es algo distinto de la forma y de su privación, así el intelecto material, existiendo sólo en potencia antes de que intelija, también es uno en todos del mismo modo casi que la materia prima, pues se divide en partes, y cuando muere el hombre se une a su acto, reteniendo todas las virtualidades por las que pudo recibir tanto las formas de los sensibles como las de

los inteligibles, aunque subsistan aquellas facultades en su mayor parte sólo en razón del principio, como la facultad del iris en el sol.

Por esto fácilmente entendemos que ese que recientemente escribió un tratado *Acerca del alma*, tomando su relato a partir del cuerpo y de sus fuerza, por una nimia ambición quiso que entendamos que Aristóteles creyó que ella es mortal; y no está menos desviado de los filósofos que de la Iglesia Romana.

Capítulo XV

Solución de algunos problemas dentro de esta metodología de los filósofos

(1) Sin embargo, para que demos satisfacción plena a todos, y mostremos cuán verosímil es esta opinión, y cuán cerca está de la verdad misma, además, para que lo que se ha dicho resplandezca con más claridad, de algunas experiencias que están al alcance de los sentidos debemos dar una explicación. [294] Así pues, en primer lugar suele preguntarse por qué no somos conmovidos por los espectros de los muertos tiempo ha, o vemos imágenes —o las soñamos— tales como son hoy Alejandro, César o Aristóteles: ¿acaso es porque ya se han unido a la mente primigenia, o es que —lo cual es más coherente con esta opinión— sus mentes, introducidas en otros cuerpos, bajo ese aspecto no podrían perturbarnos más? [533a] Y vemos ciertamente que así ocurre que nadie cuenta que ha visto al espectro de un muerto ya hace tiempo, pero de un muerto recientemente muchos <lo han visto>, ya sea estando despiertos, ya en sueños.

(2) ¿Y por qué algunos se aman mutuamente, otros se odian incluso por una causa sin importancia? Puesto que en otras ocasiones habitaron los cuerpos de parientes, de hijos o de hermanos, o de enemigos y adversarios, o de aquellos de quienes recibieron penas y suplicios. Esto es, en efecto, muy verosímil, ya que cuando algunos nos irritan fuertemente no nos airamos, pero a otros los odiamos incluso de forma gratuita. ¿Qué mezcla puede darse, si el hombre consta de tan mínimas partes, que pueda realizar esto? Por lo demás, permanece aquella afección natural, aquella disensión o el consenso, incluso aunque la memoria sea aniquilada por completo, como los aceites que el mirto aprecia y la vid odia, según lo atestigua Teofrasto. Ahora bien, hemos dicho que estas facultades se extinguen en la muerte en ra-

zón del alma, no en razón del principio mismo según la opinión de Aristóteles.

(3) ¿Por qué los niños en el útero de la madre recogen en su cuerpo huellas de las cosas deseadas? Esto también lo estudia Rodigino Celio, al cual nosotros hemos oído, pero no ha acertado en la causa. Su causa es de esta naturaleza: mientras el feto se encuentra en el útero está a disposición de la imaginación de la preñada, una prueba de ello es que se conciban los hijos así como fue la imagen de los padres en el momento de la cópula, [295] lo cual, sin embargo, nosotros no admitimos, aunque la historia de Jacob sobre las ovejas lo contradice. Algo, por el contrario, no negamos que haga la imaginación: realmente la almita contenida en el feto es alterada por la imagen del alma de la madre, prueba de ello es el hecho de que sólo a los fetos más crecidos les ocurra eso, y con las imaginaciones del alma de las mujeres que llevan en el vientre un niño ya completo, así como se ven claras sin duda aquellas cosas que los propios niños creen ver en redomas. De todas estos casos hay una sola causa, es decir, que la imaginación está unida a la mente y a la imaginación por esta razón, porque el alma domina al cuerpo en el caso del hombre, y en el feto ya acabado la similitud del alimento es llevada ya por la imaginación impetuosa de la madre en compañía del alimento mismo y del espíritu hacia el cuerpo del feto, y reproduce una cosa similar a la que había concebido con la imaginación, y la añade por lo general a los miembros exteriores; y ello porque la facultad que forma al niño considera inútil y fuera del ordenamiento de los miembros retener eso dentro. Por lo tanto, si no puede repelerlo, la criatura es abortada. Según esa causa se manifiesta también por qué no siempre se forman tales señales, y a partir de estos datos está bastante claro por qué por el ansia grande de alguna cosa a veces los fetos son abortados y a veces no, pues en una apetencia tenue no ocurre nada de eso, y en la fuerte, sin embargo, se

produce el aborto o permanece un vestigio, si ya el feto había recibido el alma.

(4) ¿Por qué reiría solamente el hombre? Puesto que él sólo se admira, esto —digo yo— es tarea de la mente, por eso sólo puede él reír, pues la risa se produce con respecto a aquellas cosas de las que con placer nos admiramos, por ello las cosas repentinas suelen mover a la risa, y las que ya están previstas no hasta tal punto, o menos.

[296] (5) ¿Por qué también la vejez les supone a las bestias una mayor sabiduría, cuando sin embargo carecen completamente de mente? De esta manera, en efecto, dice Aristóteles en el libro sexto de su *Investigación sobre los animales* refiriéndose a los mulos: «El mulo puede llegar a vivir muchos años, [533b] incluso puede llegar hasta los ochenta años: está, por ejemplo, el caso de uno en Atenas por la época de la construcción del templo, que, si bien estaba eximido del trabajo a causa de su vejez, sin embargo, yendo y viniendo, estimulaba al trabajo a las yuntas, de suerte que se promulgó un decreto prohibiendo a los mercaderes de grano alejarlo de sus harneros». Está presente, por lo tanto, un vestigio de sabiduría en las bestias, pero, o bien hacía aquello por costumbre, y eso no tiene nada de admirable, o por deliberación: esto sí que era prodigioso, y dependía de una causa exterior. De modo que la mente, que en las bestias muestra una presencia externa, tan fuertemente puede imprimirse en el universo, que podría presentar un vestigio de sabiduría en la operación de aquellas, pero sabiduría nunca. Ahora bien, aquel mulo no sabía tomar otro trabajo que ese al que estaba acostumbrado. Además, está inculcado en los griegos —pensarían más o menos que ello era propio de su forma de ser— ensalzar las novedades hasta la desproporción, buscando la gloria y la creencia de la presencia de divinidad basándose en la levedad y la fábula.

(6) Pero, ¿por qué antes de las calamidades, y al mismo tiempo que ellas mismas, si fueran ingentes, aparecen monstruosidades y

prodigios, como aquello de César (y no puedo aportar nada más importante que la cita o el testimonio de este hombre)? Me place añadir sus palabras: «Y el mismo día en Antioquía, Siria, se escuchó dos veces el clamor de un ejército y el sonido de las señales [de trompetería] con tanta intensidad, que la ciudad acudía por todas partes armada a los muros. Esto mismo ocurrió en Ptolemais». He aquí lo que él dijo, y no pudo ser una invención, pues era testigo de ello toda una ciudad, es más, dos, ni le faltaba a César un detractor capaz hasta de insultarlo, ni hubo nada que mereciera que por ello mintiera: de esa clase eran aquellas cosas que se dice que ocurrieron junto al Rubicón. [297] Así pues, algunas señales antes de los desastres se forman por las mismas causas que los desastres, como las monstruosidades, los fuegos en el cielo y las centellas, pero otras por el intelecto agente, que inspira en las mentes de muchos los presagios de grandes males, como para conmover el alma de muchos tras excitar su imaginación (pero no todos lo oyen). Las mentes también conmueven mientras se separan a las que son afines a ellas, como más abajo mostramos; de ahí que en las calamidades muchos evoquen muchas cosas, sin embargo aquella mente común y eterna ofrece una causa de mayor enjundia, pues eso también pasa antes del desastre. ¿Y por qué más en Antioquía que en Roma? En la siguiente cuestión lo responderemos.

(7) ¿Por qué se darían los profetas, y esos hombres que enseñarían cosas muy verdaderas con total claridad de sucesos futuros, por ejemplo, el admirable Isaías? La misma mente, cuando no se mezcla en absoluto con el cuerpo, genera las bestias; cuando de una forma moderada, los hombres, pero cuando se vierte un copioso espíritu sin que lo rechace la potencia corpórea, entonces surge el profeta. Por esta razón, ningún erudito es profeta, puesto que aquella mente pura no requiere de doctrina, y no en todas las regiones aparecen los profetas, pues junto a los polos es imposible que nazcan, ya que el cuerpo de los que allí habitan es den-

so, y por eso le repugna una pureza tan grande de mente. Sin embargo, afirma Platón en el *Timeo* que en el hombre el cuerpo ha sido fabricado débil y tenue por la excelencia de su alma: «Había podido disponer Dios, sin embargo, un cuerpo sólido en el caso del hombre, para que estuviera menos expuesto al daño que le ataca desde fuera, sin embargo prefirió antes construirlo más blando para que estuviera más preparado para la contemplación». [534a] [298] Y han florecido tanto los profetas en Palestina porque esta región es extraordinariamente templada, y contiene el clima más amable. Y esos hombres ni son temerosos, ni iracundos, pues estas afecciones son necesariamente propias de cuerpos más fuertes, y por ello también vemos que los iracundos viven por naturaleza una vida más larga. No obstante, también aquéllos en la comida son moderados, pues la comida en demasía vuelve el cuerpo obeso: muchos de ellos precisamente por esa razón habitaron incluso en lugares desiertos, de aquí que también estén libres del placer sexual, pues éste agita el cuerpo y la mente, y se ha señalado que es bueno que tales varones carezcan de toda agitación mental. Por otro lado, es necesario que sus progenitores no sean impíos, pues dentro de los que son así hay malos humores, a partir de los cuales se impide la generación de tan puro recipiente. Además es claro que aquella mente, que así conmueve, procede a partir del conocimiento de los universales, no de los particulares, pero al vincularse simultáneamente los universales se genera la noción de algo particular en donde se encuentran todos ellos; de aquí que no sea sino después del evento cuando el oráculo de los profetas se entienda, entonces es ley que todo se reconozca cumplido de forma perfecta. Y es que, tal como se ha explicado ya de los sueños —según la opinión de Averroes, se manifiestan <en ellos> las condiciones generales de los hechos futuros por las cuales llegamos a la predicción de los hechos particulares—, igualmente les pasa a los profetas estando despiertos: la mente común conmueve a la mente con más fuer-

za que el cielo a la imaginación a través del sueño, principalmente cuando, como he dicho, cuenta con un cuerpo dispuesto. Por otro lado, es necesario que muchísimos, es más, pueblos enteros, sean conmovidos por los profetas, puesto que la mente común conmueve a la mente de muchos, por ello los hombres expresan especialmente su asentimiento a la plebe, [299] pues es necesario que la parte se someta al todo, lo producido al que lo produce, la lumbre o la luz misma al sol. Por esta razón, ni siquiera han sabido bien por qué se someten a ellos, sino que son movidos a ello por un ímpetu natural. En consecuencia, tanto dista el hombre de la bestia cuanto el profeta del hombre: éste, en efecto, es casi intermediario entre la mente separada y el hombre. La mente separada por su parte intermedia entre la mente universal y la del profeta, aquella mente común, además, lo hace entre la última Inteligencia del cielo y la particular. Avicena, en el libro décimo de su *Metafísica*, piensa que esa fuerza tiene la facultad de llevar a cabo maravillas, de modo que por eso el pueblo cree que se obtiene algo más importante con el consenso de todos que con una parte de los hombres. Ahora bien, muestran los dichos de los profetas que en el universal aquella mente —nuestro origen— entiende las cosas particulares bajo un modo general, y esto mismo lo disfruta nuestra alma tras haberse separado.

(8) ¿Por qué les ocurriría a muchos el presentir la muerte de los amigos o de los afines ausentes? Esto sucede porque aquella luz está unida a unos y a otros. Por esta razón eso no les ocurre sino a almas muy unidas, y especialmente a las de la madre y los hijos, y a las de los hermanos, en el caso de que nos sean muy queridos. Y por eso les pasa a esas almas lo que al cristal si es expuesto a los rayos del sol, es decir, que cuando se aleja el cristal parece producir un cierto movimiento en los rayos, incluso aunque no lo haga. [534b] Así pues, en aquel momento en el que el cuerpo abandona la luz, si estuviera cerca un alma muy sensible y desligada de los vínculos corporales, sentirá aquella mutación,

que, como es levísima, se percibe más fácilmente en sueños, [300] pues también entonces se perciben las demás levedades en tanto que incluso los dolores exiguos en sueño parecen cosas gravísimas, ya que la facultad del alma, libre de todas las ocupaciones exteriores, siente la alteración en su integridad. Por lo tanto, no a todos, sino a muchos les sucede eso, y también por eso no ocurre sino en el mismo momento en el que mueren. Así, en efecto, la mente conmovida desde la imaginación suscitaría el simulacro del que ve o la voz del que oye, o incluso en sueños la forma del moribundo de quien cree verla. Por eso, así pues, es necesario que en las grandes calamidades muchos sean afectados de esa forma, y de ahí se originan la coincidencia y la adivinación. Por otro lado, en la anterior cuestión se ha mostrado por qué eso ocurre en un sitio más que en otro, además es claro que no todos los que conviven en un mismo lugar presienten eso, pues no todos tienen una mente tan liberada del cuerpo, ni todos son allegados: en conclusión, esos presagios no pueden provenir del cielo y ser verdaderos, pues todos los sentirían. Sin embargo, aquella mente común y unida a nosotros parece contribuir no poco a esta causa. A partir de estas evidencias es claro:

(9) ¿Por qué adivinaríamos especialmente en sueños? Puesto que (como hemos dicho) la mente está menos entretenida por las funciones sensibles del cuerpo. Así pues, si la mente es fuerte, pero el cuerpo inane y lánguido, el alma óptimamente brillantada, los sentidos interiores puros, entonces es cuando especialmente puede observar incluso los simulacros de los particulares mismos, pues la mente que nos ilumina o bien conoce las cosas singulares, lo cual Avicena reconoce en el libro décimo de su *Metafísica*, o bien, al conocer todos los universales, aunque no pueda enseñar la propia realidad particular, puede, sin embargo, conocerla. A partir de esto se manifiesta también con toda claridad:

(10) ¿Por qué los que van a morir prevén mejor su separación que los demás? |301| Porque entonces ya el intelecto empieza a separarse del cuerpo, y de la restante alma, y por ello el alma y el cuerpo presienten esta separación, no como una realidad, sino como el ojo las tinieblas y la ceguera, o como la encina el roble hacia el cual dirige sus raíces. Además, la propia mente empieza a adherirse a su principio, y por ello excita los simulacros de los sucesos futuros; por ello el alma de los que se mueren es tenida como más divina, según consignamos de Cicerón, y es ordenado por las leyes que se observen las últimas voluntades.

(11) ¿Qué hombres, pues, son especialmente divinos o depravados? Divinos los que aman la verdad, ya que se asemejan a su principio; y es que la mente misma contiene en sí toda la verdad de las cosas, y esto también se dice desde un punto de vista religioso, pues Cristo dijo que él era la verdad, pero la verdad es la suma sabiduría: las falsedades, en efecto, no pueden ser sabidas. Otro grado de perfección es conocer la verdad. Por lo tanto, no conocerla es malo, odiarla es perniciosísimo, y especialmente contrario a la naturaleza divina.

(12) ¿Por qué somos conmovidos por las melodías hasta tal punto que nos obligan a modificar el ánimo? La mente está relacionada con la proporción de los números, y el alma y el cuerpo; por ello, somos especialmente conmovidos por esas proporciones, las cuales contienen todas ellas números enteros. |535a| Y quienes no se conmueven se alejan largo trecho de esta proporción, de ahí que sean más tardos de ingenio. En el hombre, sin embargo, es mínima la parte de tierra, cuando se le compara con las bestias, y los cadáveres disueltos son una prueba de ello. Pero Platón piensa que nosotros somos conmovidos por las melodías porque el alma antes de su ingreso estaba habituada a algunos placeres semejantes. Sin embargo, los niños no parecen ser deleitados por la armonía, sino por la canción simple de las nodrizas, como las bestias; |302| por lo tanto es mejor decir que deleitan el

alma esas cosas que ella entiende. Ahora bien, entiende especialmente cosas que están divididas y son pequeñas, y ciertamente se ha determinado toda armonía humana en los números por debajo de diez.

(13) ¿Por qué existen héroes y algunos hombres grandísimos? Aquellos a quienes les toca una luz más abundante o más perfecta en un cuerpo óptimamente equilibrado poseen talento por naturaleza y un cuerpo firme, no sólo por su equilibrio, sino porque un alma fuerte gobierna el cuerpo óptimamente, como un piloto fuerte la nave, y lo contiene, como dice Platón. Por lo tanto, a éstos los hombres les prestan honor y obediencia de manera espontánea, como las abejas a sus reinas, y especialmente los que con ellos habitan. Tales afortunados fueron Hércules, Teseo y Rómulo.

(14) ¿Por qué algunos ancianos son tan sabios? Pues Isócrates dice que escribió el *Panatenaico* cuando superaba ya los noventa años, en el inicio de este mismo discurso, que es bellísimo; Sócrates septuagenario filosofa óptimamente; M. Varrón octogenario empieza a escribir los libros *Acerca de la agricultura*, como él mismo atestigua. Causa de estos hechos es una vida óptimamente ordenada; así, en efecto, Aristóteles aconsejó a aquel que siendo joven deseaba llevar una vejez irreprochable que confiara más bien en el hábito, pues la mente permanece fuerte, pero el cuerpo se vuelve débil. Ahora bien, su actividad se hace impotente cuando se aniquilan los espíritus y el calor. Por ello aparecen imágenes falsas, como a los que padecen de bilis negra, imágenes que es necesario oprimir con la costumbre. No solamente, pues, los más cálidos envejecen más tarde en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto a la actividad de la mente. Por otro lado, es una prueba de que la mente no sólo es inmortal sino que además se purifica en la vejez [303] el hecho de que los ancianos son los más sabios de todos, a menos que les alcance algún desequilibrio del cuerpo además del propio de la vejez.

(15) ¿Por qué un apetito de inmortalidad tan grande? Porque por naturaleza ansiamos una condición óptima. Ahora bien, una condición óptima es la de la mente, ya que es eterna; y por ello no hay prácticamente nadie que sea tan ímprobo que no desee la inmortalidad. No obstante, las bestias, puesto que carecen de esta parte mejor, no tienen preocupación alguna por ello. En cambio, la razón, aunque esté en la parte mortal del alma, dado que, por el contrario, es iluminada por la parte inmortal, y aquella luz y su facultad se conjugan en su principio, por ello puede desearla.

(16) ¿Por qué razón los que están muy versados en las letras por esta condición se cree que en las acciones tienen menos fuerza, y que son poco más o menos estúpidos? La causa es que el intelecto es perfeccionado por los objetos vehementes, pero el sentido es embotado. Por lo tanto, la misma causa que aumenta el intelecto, destruye las fuerzas del alma. Los sabios, pues, como tienen un intelecto perfecto, generalmente tienen una razón embotada. Pero no ignoro cuánto se le añade a esta opinión falsamente por parte de los ignorantes, cuando en sus propias experiencias eso no es en absoluto verdad.

[535b] (17) ¿Por qué hay algunos que son necios y carentes de inteligencia? Es vano creer que les falta la mente, cuando ella procede de la mente universal y eterna, y ni deformando el más mínimo miembrecillo yerra, a no ser por culpa de la materia, pero tampoco aquel intelecto particular puede ser terco, cuando también él mismo está libre de materia. Así pues, en ellos está ausente alguna de estas dos cosas: o bien la pulidez y la solidez del alma, por las cuales recibe la luz y la refleja, y de esta manera carecen siempre de mente; o bien la pureza de los espíritus, hecho por el cual permanece a lo largo del tiempo aquella locura, como les ocurre a los que padecen de bilis negra. [304] Por lo tanto, las imágenes o no son creadas, si falta aquella pulidez de espejo, por lo que tampoco se dan en los niños —pero en el caso

de éstos el impedimento es la humedad tan sólo— o son confusas, como ocurre en el caso de la bilis negra, o débiles y lentas, como en la extrema vejez.

(18) Sin embargo, ¿por qué algunos parecen estar endemoniados? Sucede esto cuando se divide la luz, como pasa en las columnas finamente estriadas y en los espejos rotos: en efecto, la luz dividida en las columnas, así como en los espejos, representa muchas imágenes, a las cuales, como parecen diversas, les ocurre lo mismo que cuando uno de los dos ojos es hundido: una cosa parece ser dos, puesto que el ojo juzga correctamente que no puede la misma cosa a la vez ser alta y baja, por ello estima que hay dos, las cuales son una sola y no varias, ya que no pueden darse muchos ojos. Sin embargo, como en el alma aquella luz sufre innumerables divisiones, por ello se cree que la mente se multiplica, y que también hay una cantidad innumerable de espíritus inmundos, de modo que no negaría yo que en muchos casos haya por detrás un engaño, o que incluso esté presente en algunos un demonio, pero yo expongo lo que ocurre con más frecuencia. Por ello, pues, son curados más bien con exorcismos que con medicamentos, pues el alma (como hemos dicho) se rige y es modificada por la fe y la imaginación. Es, en efecto, manifiesto que muchos a partir de estas palabras, que no son sagradas sino profanas, son liberados. Pero, mientras son conmovidos de esa manera, su cabeza es asaltada por un hálito espantoso, similar al que tienen los que sufren epilepsia, por ello son frecuentes en las mujeres, por las corrupciones del útero.

(19) ¿Por qué las lamias debilitarían a los niños? En parte vician los pulmones con su aliento apestado, en parte con sus ojos como se muestra en los espejos de las que menstrúan; en parte con la imaginación, de cuya fuerza, incluso en cuerpos ajenos, algo hemos dicho; en efecto, los cuerpos de los niños también son tiernos, y por ello expuestos al daño, y no son regidos por una mente fuerte contra la alucinación.

[305] (20) ¿Por qué los profetas son necesarios para el mundo? Para que esas cosas que los sabios inteligen con erudición, la plebe con su fe y con su sencillo oír las conozca, o para que no le sea desconocido a alguien lo que es recto y pío, o para que no todos se vean obligados a abandonar las artes y las demás ocupaciones de la vida por alcanzar la sabiduría.

(21) ¿Por qué el hombre tendría un talento, una memoria tan grandes, y sobresaldría uno sobre otro tanto, que bien hizo en decir el Filósofo que el docto se diferencia del indocto como el hombre de la bestia? Puesto que en esas cosas que se extienden al infinito, también las diferencias de acceso a ellas son infinitas, y sin término en cuanto a la diferencia de magnitud. Pero tal es la tarea pura de la mente, a la cual los hombres, pues son los que están dotados de una mente mejor, intentan acercarse más.

(22) Es incierto si los que nacen de las bestias y del hombre tienen alma humana y mente: [536a] pues Plutarco en sus *Vidas paralelas* refiere que un tal Fulvio se apareó con una yegua por odio a las mujeres, y engendró una hermosa niña de nombre Hippi, y que de una asna Aristón Efesio tuvo a Onoscelin; yo creo que aquel libro es indigno de la gravedad de Plutarco, no por esto solamente, sino por múltiples falsos relatos. Por lo demás, es de extrañar que jamás haya acaecido esto, y en todo caso, si acaece, nunca nacería de una hembra a menos que sea una bestia, si el macho está desprovisto de razón. Se podría observar lo que surge de un hombre y de una bestia; mas ni siquiera es verosímil que en estos casos esté presente la mente.

[306] (23) Y, ¿qué se ha de establecer acerca de otras monstruosidades que han nacido de un varón y una mujer? La primera prueba ha de ser tomada del lamento, pues aunque parezca que algunos animales ya ancianos se lamentan, como el caballo, y el faisán cuando ve al gavilán que está a punto de alcanzarlo, ninguno, sin embargo, al punto de nacer se lamenta. Así pues, puesto que el monstruo llora, él también es apto a su edad para

reír, esto es, a los cuarenta días, por lo cual también usa de la razón. En consecuencia, es claro que los niños no empiezan tan tarde a utilizar de la razón cuando la risa se origina a partir de la admiración.

(24) ¿Por qué los endemoniados parecen conocer algunas cosas que antes ignoraban? Hecha la división <de la luz>, si no brillan a la vez las partes, los endemoniados se hacen estúpidos, y dementes; pero si el alma, por así decirlo, se dobla, como hemos dicho de la columna estriada, en los demás asuntos son prudentes, pero por la multitud de imágenes piensan que están endemoniados. Por consiguiente, en una apariencia tan múltiple de imágenes ocurre lo mismo que en la variedad de las nubes o que al derretirse el plomo y ser arrojado después al agua, es decir, que emergen figuras diversas y admirables de animales, plantas, hombres e instrumentos, y de otras cosas del aspecto de cosas ciertamente deleitosas, pero desconocidas. De aquí que, cuando a aquellas imágenes les sobreviene ya un movimiento también casi circular, surjan variedades casi infinitas. Por lo tanto, a partir de esta multitud de formas y con el auxilio de la mente común se produce el conocimiento de hechos futuros y de otros desconocidos. Ahora bien, si la mente no coadyuva, como sucede en la mayor parte de los casos, dicen muchas cosas, pero son falsas en su mayoría. Se hace necesario, en efecto, que también por casualidad adivinen, como ocurre en el lanzamiento frecuente de los dados. Sin embargo, que existe este movimiento y esta multitud de simulacros lo declara la inquietud de los endemoniados y la serie abrupta de su discurso, proferida sin sentido y sin razón. [307] Es más, quienes tienen rota aquella pulidez cristalina del alma, y en consecuencia la luz, nunca se restablecen en su salud primitiva, sin embargo quienes la tienen doblada se curan plenamente. Y descansan esos movimientos cuando el movimiento de los espíritus se calma, pues efectivamente la opinión permanece, pero el tormento de la afección se elimina.

(25) ¿Por qué cuando queremos, entendemos? Esto ciertamente arriba lo hemos declarado. Necesitamos de la iluminación y de las imágenes para entender; la iluminación no puede faltar: está en nosotros, es una causa eterna y pura, carece de materia y de contrariedad, por ello cuando queremos podemos entender, pero no lo que queremos cuando no se nos sirven por debajo simulacros.

[536b] (26) ¿Por qué muchos piensan lo mismo de lo mismo, incluso aunque no se pusieran mutuamente en común lo que hubieran concebido, antes de que emitan un juicio, pero es mucho más fácil que se adhieran a la opinión de los maestros, y otros, por el contrario, son engañados, como ocurre en los sentidos, cuando, sin embargo, la mente misma es divina? Quienes, pues, tienen sanos los instrumentos interiores, como la imaginación, la memoria y la razón, opinan lo mismo de lo mismo necesariamente, puesto que la mente siempre juzga lo mismo de las mismas cosas. Pero si algo falla o está corrompido, la mente hace que se produzca el error, no yerra ella misma, pues lleva a cabo su juicio a partir de supuestos. Por eso, en efecto, de vez en cuando vemos el sol grande y oblongo, o muy pequeño, puesto que el rayo se encuentra con un medio viciado.

(27) ¿Por qué los astros son tan lúcidos, y el mundo tan bello? ¿Acaso para que sea visto sólo por los ojos de los animales, y entonces una cosa eterna estará hecha por causa de una mortal? ¿Acaso ninguno de los inmortales disfrutará de este deleite, sino que casi existirá en vano? [308] ¿Acaso podrá el conocimiento del intelecto ser equiparado en esto al deleite del sentido? Ciertamente no, y la experiencia lo refuta. ¿Qué, pues, hace la mente libre del cuerpo? Tomando de nuevo cualquier cosa de la que había participado por el sentido, mientras estuviera en el cuerpo, retiene todo el deleite que con el cuerpo podía recibir mediante el sentido, a fin de que no se le pierda nada de gozo.

Así pues, baste con haber dicho estas cosas según la opinión de los filósofos naturales acerca de las partes del alma y de la mente, viéndome obligado a pasar por alto cuestiones más profundas o a aplazarlas a otro momento, por advertencias nada oscuras. Sin embargo, estas mismas cosas muchos las arrastran a la contradicción por no entenderlas. Sería, por el contrario, vergonzoso, si es que, a no ser obligados por otros, no queremos entrar en contradicción con nosotros mismos. Por lo cual no he podido escribir ni más claramente ni más brevemente. No obstante, estas palabras, aunque no se aproximen a la perfecta piedad, sin embargo no discrepan de ella tanto cuanto las demás opiniones de los filósofos. En el fin, por el contrario, convienen al máximo, pues, dado que poseemos la luz a partir de Dios y la parte mejor de nosotros, la mente, es conveniente que velemos por sus acciones, no por las del cuerpo, amando más a Dios, nuestro creador, el cual nos otorgó tan gran don, que a nosotros mismos, esto es, al cuerpo, los hijos, las riquezas, el poder, los honores. Pues, en verdad, querernos a nosotros mismos es querer a Dios, si es que amamos nuestra mente, y quien ama a Dios a sí mismo necesariamente se ama, es decir, a la luz, que es afín a nosotros, como a nosotros mismos, en tanto que está unida a nosotros por un vínculo indisoluble y por un tiempo eterno, procediendo de la misma fuente de esplendor y bondad que nosotros, y, en verdad, esto es amar al prójimo como a sí mismo. Por tanto, éste es el fin de nuestra felicidad durante esta vida: gozar de las cosas divinas, unirnos a ellas, y después de la muerte disfrutar con un perfectísimo descanso.

Índice de asuntos importantes

Índice de asuntos importantes de esta obra

Las páginas que se indican son las de la edición de 1545 presentes en el texto en la secuencia 1-308 (sin letra)

- Argumentos contra la inmortalidad del alma 8
- Versos contra Platón 11
- Opinión y razones de Galeno acerca de la mortalidad de nuestra alma 14
- Sobre la negligencia de los mortales en la conservación de la vida 29
- Cuatro maneras de explicar los milagros 30
- Sobre del zafio que engañaba a los soldados 31
- Si la opinión de la inmortalidad del alma conduciría a la institución del Estado 34
- Si el ojo vería enviando rayos al exterior 36-38
- Refutación de Galeno 38
- Razones de Platón a favor de la inmortalidad del alma 40
- Resolución de esas razones 46
- Diez impedimentos que separan al hombre del pecado sin tener en cuenta la religión 48
- La opinión de la inmortalidad del alma tiene como consecuencia ser causa de muchos males, sin embargo las cosas buenas lo son por sí 49
- Opinión de Alejandro de Afrodisias acerca del alma 49
- Que la perfección humana, si se elimina la inmortalidad del alma, sería doble 55
- Los mortales no podrían vivir sin religión 57

— Qué vida tenían los griegos antes de la fundación de Atenas 56

— Temistio y Simplicio pensaron que Aristóteles, Platón y Teofrasto tuvieron la misma opinión acerca de la inmortalidad del alma 56

— Nombres diversos de las partes del alma de los que hace uso el Filósofo 60

— Opiniones antiquísimas de Pitágoras, Trismegisto, Ferécides, Anaxágoras, Demócrito y Alcmeón acerca de la inmortalidad de las almas 60

— Para qué sería útil el conocimiento de la inmortalidad del alma 63

— Razón de San Pablo válida en favor de la inmortalidad del alma 64

— El sentido no es suprimido en su totalidad durante el sueño, según Galeno 67

— Acusación de Galeno y su irreflexión 73

— Platón no estableció tres almas, sino tres facultades 77

— Ultraje de Trapezuntius contra Platón 78

— Opinión de Platón acerca del alma después de la muerte 79

— La Narración de Platón de Er el Armenio, opinión de Plutarco, Diógenes y Plethon acerca del parecer de Platón 80

— Opinión de Epícteto acerca del alma 92

— Opinión de Plotino acerca del alma 92

— Argumento de Cicerón en favor de la inmortalidad del alma 93

— La pía opinión de Epicarmo acerca de la inmortalidad de las almas 93

— Primera razón válida en favor de la opinión de Platón 95

— Historia del decrepito Angelo Cardano 102

- Por qué los que están cerca de la muerte oirían bien 103
- Citas de Aristóteles en favor de la inmortalidad del alma 110
- Los testimonios de los peripatéticos 140
- Razones de Aristóteles en favor de la inmortalidad del alma 145
- La semejanza del intelecto y del sentido 149
- Dónde estaría la sede del alma 150
- Diez diferencias del intelecto con el sentido 153
- La segunda razón en favor de la opinión de Platón 159
- Por qué se estropearía más fácilmente la memoria que las demás partes de la mente 163
- De qué manera vencería en cuanto a los sentidos el hombre a todas las bestias 164
- Otras razones de diversos autores en favor de la inmortalidad del alma 167
- Orden universal, y cómo el hombre intermediaría entre los seres mortales y los inmortales 170
- Respuestas a diversas razones en favor de la inmortalidad del alma 181
- Digresión acerca de cómo el fuerte debería exponerse a la muerte 184
- La opinión de la unidad del intelecto con sus razones 188
- Refutación de la unidad del intelecto con sus razones 188
- Que el hombre no podría ver u oír simultáneamente dos cosas 197
- Los ocho grados de las cosas 201
- La triple semejanza entre el intelecto y la razón 202
- Acerca del movimiento de todas las cosas 203
- Cómo de las almas una estaría en otra 207

- Que el alma no sería parte del alma del mundo 210
- Las fuerzas de la fe, la esperanza y el amor, y la razón de los encantamientos 211
- La razón, las causas y la manera del sueño 214
- El caso de Laurencio Sannuto 212
- Por qué el hombre no sentiría en el sueño, y sin embargo vería sueños 215
- Por qué en sueños veríamos más frecuentemente que oiríamos 222
- Por qué la visión en sueños no poseería nada similar estando despiertos 222
- Acerca de la regresión de todas las cosas, y cómo se produciría a través del sueño 222
- Por qué nos olvidamos de las cosas recientes de manera más fácil que de aquellas que memorizamos ya hace tiempo 224
- Por qué rascándonos el occipucio recordaríamos 224
- Cómo se nos formaría la memoria de las cosas 224
- Por qué un hombre es más perfecto que otro 225
- Acerca de la lengua del buey, la cual, tras ser arrancada, se movería 225
- Lo doblemente indivisible 226
- Por qué vemos en sueños más esto que aquello 226
- Los signos de los sueños verdaderos 228
- Cómo y por qué se producirían sueños verdaderos 229
- Refutación de la opinión de Averroes acerca de la verdad de los sueños 229
- Cómo el alma existiendo en el corazón podría sentir con el cerebro 233
- Los seres eternos padecen mutación, pero no corruptiva 234

- Por qué ninguna planta es en acto cálida 234
- Por qué todas las plantas son verdes 235
- Por qué las flores de las plantas son por lo general blancas 235
- Por qué las cortezas de las plantas son del color de la ceniza 236
- Cómo habría establecido Aristóteles el alma humana como inmortal por el regreso perpetuo a los cuerpos 236
- Si el intelecto se conocería a sí mismo después de la muerte 238
- Cómo se diferenciarían entre sí los intelectos 238
- Que el intelecto agente contiene al paciente, a la razón, a la imaginación, a la memoria y él mismo es todas estas cosas 239
- Aristóteles piensa que todos los intelectos son uno en substancia, o bien vuelven a los cuerpos, o ambas cosas: pero de tal modo que no pienses nunca que ellos son uno en número 241
- Cuatro géneros de hombres, de los cuales solamente uno es perfecto 243
- Razones contra nuestra opinión, y las soluciones 243
- El orden de las formas 249
- Solución de los argumentos en contra de la inmortalidad del alma 249
- Que temer a la muerte sólo es propio de los seres sensitivos 252
- Por qué precisamente nosotros desconoceríamos cómo seríamos 255
- Cómo es la pena del alma según los filósofos 255
- Cómo inteligirían las Inteligencias 257
- Cómo se daría el punto, y podría ser movido 259
- Cómo el intelecto nos sobrevendría 259

- Que la opinión de Averroes poco se diferencia de la nuestra con un ejemplo suyo 260
- Por qué causa el estudio del alma sería el más difícil de todos, tres causas 262
- Interpretación de los términos según Averroes 265
- El alma en la muerte se separa con todas sus facultades nobles 267
- Que la unión del intelecto agente con el paciente propuesta por Alejandro y Averroes es ficticia 276
- Que las ciencias aumentan y disminuyen según la diferencia de las épocas 276
- Digresión acerca de la inmortalidad del alma 277
- Segundo argumento en calidad de fundamento de lo dicho arriba 279
- Cinco elementos en los que todos los peripatéticos están de acuerdo acerca de nuestra alma, a partir de los cuales se extrae un sexto 281
- En qué cosas concordarían y en qué cosas disenterían la fe y la filosofía 282
- Triple diferencia entre el intelecto en relación con el hombre y las bestias 283
- Diferencia del sueño y la muerte en cuanto a la tarea del alma 284
- Todas las religiones establecen recompensas y castigos para las almas liberadas del cuerpo con un común consenso 286
- Por qué no vemos los espectros de los que murieron hace mucho tiempo, ni estando despiertos ni dormidos 294
- Por qué algunos se aman entre sí de forma natural, y otros se odian 294
- Por qué los fetos contraen en el útero las huellas de cosas deseadas 294

- Por qué sólo el hombre reiría 295
- Por qué las bestias también se harían más sabias en la vejez 296
- Historia del mulo octogenario 296
- Por qué los prodigios precederían a los grandes desastres 296
- Por qué se darían los profetas y cómo serían 297
- Por qué les ocurriría a muchos el sentir la muerte de los amigos ausentes 299
- Por qué adivinaríamos especialmente en sueños 300
- Por qué los que van a morir preverían su separación más que las otras 300
- Cuáles son los varones especialmente divinos o depravados 301
- Por qué nos conmovemos tanto por las melodías 301
- Por qué y quiénes son los héroes y los hombres grandísimos 302
- Por que algunos ancianos son tan sabios. El caso admirable de Isócrates 302
- Por qué una ansia tan grande de inmortalidad 303
- Por qué el vulgo cree que los eruditos valen menos en las acciones 303
- Por qué algunos son estúpidos y carentes de inteligencia 303
- Por qué algunos parecen estar endemoniados 304
- Por qué las lamias perderían a los niños 304
- Por qué los profetas son necesarios para el mundo 305
- Por qué el hombre poseería gran talento y memoria 305
- Si los seres que nacen del hombre y de las bestias tendrían mente, si es que pudiera nacer algo 305

— Si las monstruosidades tendrían mente, y cómo se distinguirían 305

— Por qué los endemoniados parecerían saber algunas cosas que no hubieran aprendido 306

— Por qué inteligimos cuando queremos 307

— Por qué muchos piensan lo mismo de lo mismo aunque estén separados mutuamente por regiones extensísimas 307

— Si la mente parecería separada, y si estaría provista de sentidos para el poder de conocer 308

— Por qué siendo la mente inmortal ocurriría que se equivoque 308

— El fin del hombre es uno según los teólogos y los filósofos, y cuál sería 308

FIN

Notas

[1] «...y mayormente se conserva la ciudad en donde sobresalen los juicios de los ancianos». <<

[2] «...<tú> sabedor de muchas y antiguas cosas». <<

[3] «Conócete a ti mismo, a los otros, lo conveniente». <<

[1] «Cuando se arrastraron los animales en las primeras tierras, // el mudo, vil ganado, por bellota y guaridas, // con las uñas, con los puños, después con fustas, y así más tarde // luchaban con armas que después había fabricado la experiencia». <<

[1] Para facilitar la lectura de este capítulo vamos a incluir al inicio de cada respuesta la numeración del argumento al que se responde tal y como aparece en el capítulo anterior. <<

[1] «Paradójicas». <<

[1] «Y empiezan a desear entrar otra vez en los cuerpos» <<

[2] «Y el gran Aquiles será enviado de nuevo a Troya». <<

[1] Para facilitar la lectura de este capítulo introducimos al inicio de cada respuesta la numeración del argumento al que se responde tal y como aparece en el comienzo de la obra. <<

ÍNDICE

Sobre la inmortalidad de las almas	2
Nota inicial	4
Prólogo	8
I	12
II	34
III	46
IIII	62
V	113
VI	147
VII	168
VIII	182
IX	190
X	198
XI	235
XII	248
XIII	275
XIV	284
XV	291
Índice de asuntos importantes	306
Notas	314